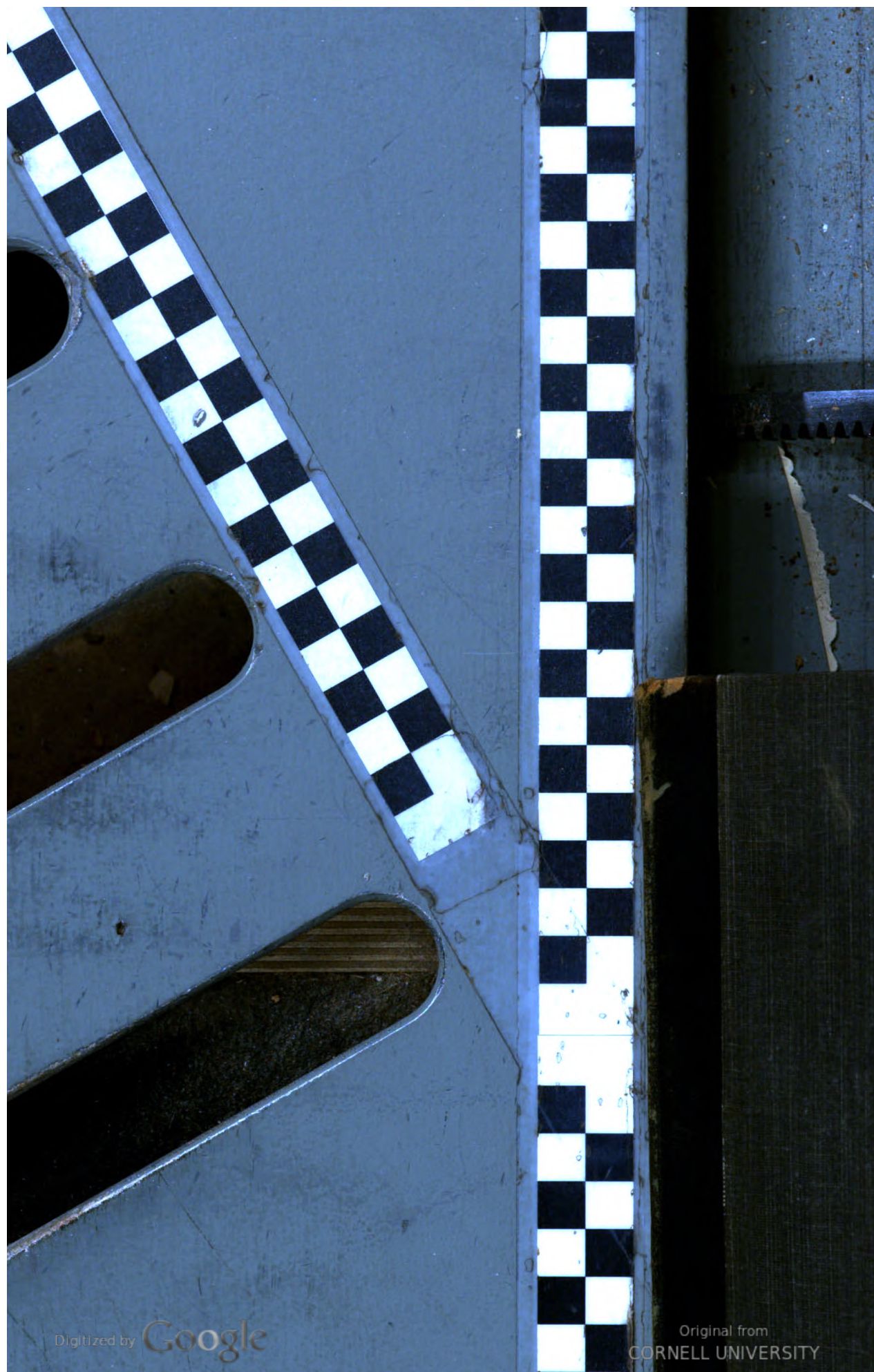








Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY



735
410
R45

Cornell University Library

BOUGHT WITH THE INCOME
FROM THE
SAGE ENDOWMENT FUND
THE GIFT OF
Henry W. Sage
1891

A.205645

22/9/1906

5901

All Books subject to Recall.

Books not needed for instruction or research are returnable within 4 weeks.

Volumes of periodicals and of pamphlets are held in the library as much as possible. For special purposes they are given out for a limited time.

Borrowers should not use their library privileges for the benefit of other persons.

Books not needed during recess periods should be returned to the library, or arrangements made for their return during borrower's absence, if wanted.

Books needed by more than one person are held on the reserve list.

Books of special value and gift books, when the giver wishes it, are not allowed to circulate.

Marking books strictly forbidden.

Readers are asked to report all cases of books marked or mutilated.



REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE


~~~~~  
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C<sup>ie</sup>. — PARIS.  
~~~~~

CINQUIÈME ANNÉE

TOME V.

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

PUBLIÉE

SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS

DE

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

établie au couvent dominicain Saint-Étienne de Jérusalem.



PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

RUE BONAPARTE, 90

1896

A. 205645

La Direction de la REVUE BIBLIQUE INTERNATIONALE rappelle que, dans les questions librement discutées, chacun des collaborateurs est individuellement responsable des opinions qu'il émet. Voir la déclaration publiée en tête du premier numéro de la Revue, 1892. p. 16.

LES SOURCES DU TROISIÈME ÉVANGILE

(Suite et Conclusion).

En étudiant saint Luc, nous avons constamment donné une attention spéciale à la composition littéraire de son évangile. Notre première leçon avait pour but de poser le problème de ses sources, en consultant d'abord les données traditionnelles (1); les deux dernières sont consacrées à le résoudre, autant qu'il nous est possible, en groupant les observations de détail que nous a suggérées l'examen interne. Avant de dire notre pensée, nous examinerons où en est aujourd'hui la question synoptique, car c'est bien la question synoptique qui se pose à propos de saint Luc.

I

ÉTAT DE LA QUESTION DANS LES DIFFÉRENTES ÉCOLES

Notre collaborateur le R. P. Semeria a brillamment exposé la situation dans son article « La question synoptique » (2). Dans ce laps de temps si court, de nouvelles solutions ont été proposées, et l'on pourrait peut-être caractériser l'évolution actuelle en disant que les systèmes simples font place à des systèmes compliqués. Parlons d'abord des systèmes simples.

Celui de la catéchèse orale, *Traditions Hypothèse*, perd du terrain comme explication exclusive des ressemblances entre les synoptiques. C'est là, en effet, le point délicat. La catéchèse, personne ne la nie; elle a certainement précédé l'écriture, elle a dû influencer beaucoup sur elle. — Mais puisque vous admettez son existence, nous dit le R. P. Cornely, puisque vous devez, bon gré mal gré, y recourir, pourquoi ne pas lui demander la clef de l'énigme? — Parce qu'elle ne suffit pas à expliquer les ressemblances. On nous dit qu'en Orient les récits

(1) *Revue biblique*, 1895, p. 5.

(2) *Revue biblique*, 1892, p. 520.

se transmettent avec une incroyable fidélité et se répètent dans les mêmes termes. Vivant en Orient, nous ne sommes guère témoins de ce phénomène; nous voyons les moindres événements s'altérer en passant de bouche en bouche. D'ailleurs, si cette fixité tient à l'Orient et aux Sémites, comment a-t-elle pu se stéréotyper en grec, s'accorder sur des formes rares, sur des nuances délicates? Et comment alors une catéchèse stéréotypée a-t-elle produit des récits aussi différents que celui de saint Luc par rapport à celui de saint Matthieu? Phénomène étrange que cette catéchèse orientale plus fixée sur les termes grecs que sur le fond du récit! On a proposé trois centres de cristallisation : Jérusalem, Rome, Antioche (1). Rome et Jérusalem seraient comme une même école palestinienne pour Matthieu et pour Marc; Antioche aurait donné naissance à Luc. La théorie est ingénieuse; mais voilà que l'examen attentif de saint Luc nous a montré qu'il s'occupe beaucoup plus de Jérusalem que ses devanciers, qu'il sait tout ce qui s'y est passé, dans le récit de l'enfance et dans celui de la résurrection, alors que la catéchèse palestinienne et hiérosolymitaine garderait le plus profond silence!

Enfin, la ressemblance la plus frappante entre saint Luc et saint Marc, c'est l'accord dans la suite des faits. Ces séries ordonnées sont ce qui échappe le plus à la mémoire, surtout quand les faits ne sont liés entre eux que par de vagues indications. Combien d'exégètes seraient capables de reproduire de mémoire la suite des péripécies de l'un des synoptiques? Mais supposons un prodige spécial. Alors comment se fait-il que la catéchèse d'Antioche se rapproche sur ce point de celles de Rome et Jérusalem, qui, nées sur le même sol palestinien, s'écartent davantage dans l'ordre, tout en ayant plus souvent le même texte? Le fait de la ressemblance littéraire est un fait constaté, il ne s'explique que par l'usage de documents écrits, voilà un point ferme qu'il faut tenir; il y a là une évidence que de simples inconvénients ne peuvent obscurcir, ces inconvénients seraient-ils aussi graves qu'ils le paraissent aux défenseurs de la catéchèse orale.

L'hypothèse des sources écrites, qui pratiquement se résout dans l'hypothèse de Marc source primitive (*Benützungs Hypothese, Markus Hypothese*), est donc bien établie, mais elle ne peut suffire à elle seule. Elle explique les ressemblances très facilement, mais comment rend-elle compte des différences? Les inventeurs de cette hypothèse recourraient, pour les réduire, aux tendances dogmatiques des auteurs; mais trop souvent leurs conjectures se sont brisées contre les textes, par

(1) Cornely, *Introduct. spec. in libros N. T.*, p. 186.

exemple lorsqu'on prétendait que Luc s'était écarté de Marc par un esprit d'hostilité contre les Douze, ce qui est précisément le contraire de la vérité. Il faut, pour expliquer les divergences, autre chose que supposer un parti pris chez l'écrivain, il faut recourir en partie à la catéchèse orale.

Nous ne parlons que pour mémoire de l'évangile primitif et de l'hypothèse des fragments de Schleiermacher. Aucune de ces deux hypothèses ne suffit.

La situation générale est donc bien dépeinte par Jülicher (1) : la préoccupation des écoles aujourd'hui est de concilier les systèmes et de discerner ce que nous pouvons considérer comme acquis, de ce qui est encore soumis à l'examen. C'est dire que les systèmes compliqués ont pris la place des systèmes simples, et on pouvait penser d'avance qu'un problème aussi compliqué que celui des synoptiques ne pouvait recevoir une solution simple qui fût adéquate ; il faut donc en prendre son parti, tout en tâchant d'être clair malgré tout. Parmi les systèmes compliqués, on peut distinguer trois types : un catholique, un protestant très osé en critique, un protestant tempéré. Nous laissons de côté les fantaisistes hypercritiques.

Parmi les catholiques, Schanz a commenté les trois synoptiques (2) en prenant pour point de départ le système des sources écrites, mitigé par la tradition orale. Il maintient l'ordre traditionnel : notre premier évangile actuel a été exploité par saint Marc ; saint Luc s'est servi de tous les deux ; mais chacun composait librement d'après ses vues particulières et ses renseignements. Le système des sources écrites ne va pas sans une tendance ; car, si l'évangéliste n'avait pas ses raisons pour tendre ailleurs, pourquoi s'écarterait-il de son devancier ? Schanz n'a donc pas reculé devant la tendance. Mais la tendance n'exclut pas l'exactitude, et Schanz l'a entendue de manière à donner satisfaction au sens catholique. Cependant il nous semble qu'il a exagéré dans Luc la tendance paulinienne, à laquelle il fait trop de place dans son explication, et qu'au contraire, il n'a pas été frappé de l'indépendance étonnante de saint Luc par rapport à saint Matthieu. L'illustre exégète, dont les écrits sont antérieurs à l'hypothèse de Feine (3), sur une source ébionite hiérosolymitaine de saint Luc, n'accorde à la question des sources spéciales de Luc qu'une attention distraite. L'érudition et la profondeur des vues ont cependant forcé l'indifférence affectée que les protestants professent trop souvent pour les ouvrages

(1) *Einleitung*, p. 214.

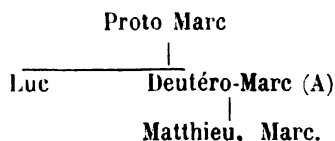
(2) *Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas*, Tübingen, 1883.

(3) *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lucas*, Gotha, 1891.

catholiques. Schanz a donné à l'hypothèse des sources écrites combinées avec la catéchèse un solide fondement.

Le système de B. et J. Weiss (1) mérite certainement d'être cité comme type de critique indépendante. Weiss (père et fils) n'ignore rien de ce qui a été écrit, il connaît les difficultés de chaque théorie, et il aboutit, pour éviter les écueils, au résultat le plus improbable de tous. Essayons de nous rendre compte du procédé. Le principe premier, — cause de tout le mal, — c'est qu'un évangéliste reproduit nécessairement tout ce qu'il trouve dans son modèle. Saint Luc a connu saint Marc, voilà ce que tout le monde admet. Mais à la tendance fantaisiste de l'école de Tübingen, à l'indépendance raisonnée de Schanz, Weiss substitue son principe. Luc n'a pas pu laisser de côté ce qu'il trouvait dans Marc; or, de fait, plusieurs traits de notre Marc manquent à Luc; donc notre Marc n'est pas celui que Luc avait sous les yeux. Le prototype était plus court, c'est un Marc antérieur (sigle A). Mais ce Marc antérieur, nous devons le concevoir comme source pour notre Matthieu et notre Marc en même temps que pour Luc.

Or Luc n'a pas tout ce qui est commun à Matthieu et à Marc, ce qui devrait nécessairement se produire s'ils avaient une source commune, puisque toute source doit être intégralement transcrite; donc il faut supposer un autre Marc plus ancien qui seul sera la source de Luc. Soit le schéma :



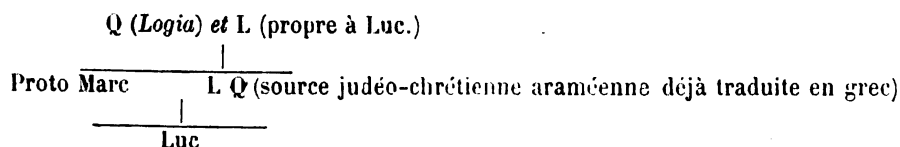
Voilà pour les parties que Luc a communes avec Marc et Matthieu. Dans ces cas, la ressemblance entre Luc et Matthieu n'oblige pas à conclure à un rapport direct, sauf quelques épines assez gênantes; mais nous entrerons plus tard dans l'examen de ce fait.

Quant aux parties propres à Matthieu et à Luc, on les expliquait généralement par ce fait qu'ils avaient une source commune, les fameux *Logia*, Q (Weiss, 7^e édition). Mais voici la difficulté. Le style de ces parties, dans Luc, est exactement le même que celui des parties qui lui sont propres; on retrouve partout le même esprit, la même langue, et cet esprit est judéo-chrétien, cette langue est sémitisante. D'où cette double conclusion, que Luc ne peut avoir directement écrit ces morceaux, lui paulinien et grec, lui auteur du prologue, et que ces

(1) *Die Evangelien des Markus und Lukas*, 8^e édition, Göttingen, 1892.

morceaux sont un seul et même écrit composite dont les deux éléments, — 1° la partie propre à Luc (L) — 2° les discours (plus quelques faits), ou partie propre à Luc et à Matthieu (Q) — étaient déjà confondus sous une plume araméenne judéo-chrétienne (L Q).

Soit le schema total pour Luc :



Mais alors il résulte que l'évangile de Luc se compose de la transcription de deux sources, plus le prologue, et je crois que si Weiss faisait une édition coloriée, il n'attribuerait pas au rédacteur la valeur d'un chapitre. Or, en présence du prologue, ce résultat est condamné : cette conception du troisième évangile est absolument contraire à celle de l'auteur. Nous n'avons sur la composition des évangiles que ce renseignement contemporain : Eh bien, ces lignes précieuses, dont chaque mot est une lumière pour la critique, ne sont plus qu'une annonce prétentieuse et menteuse ! De tradition orale il ne serait pas question ; d'examen soigneux des faits, Luc n'avait pas à se préoccuper ; et quant à faire un récit suivi, par un bonheur singulier, rien de plus aisé en soudant le Proto-Marc à la source ébionite. Quand on est acculé à un pareil fossé, c'est qu'on a fait fausse route. Indémontrable est le principe de l'emprunt total. Les diatessarons émanent des théologiens qui font œuvre artificielle lorsque les temps créateurs sont passés. Luc prétend être et est un écrivain original.

Ainsi tant d'érudition pénétrante et une logique serrée ont abouti à une conclusion fausse. Est-ce du temps perdu ? Non, car nous sommes désormais éclairés sur la valeur des principes. Tout autres, en effet, sont ceux qui dirigent Jülicher ; mais nous craignons qu'on ne lui reproche de manquer de logique. Il le déclare avec beaucoup de modération : « Il faut se garder de la superstition qui consisterait à croire que les hypothèses critiques expliquent et démontrent tout dans les Évangiles ; les synoptiques ont écrit en hommes, et chaque personnalité est, jusqu'à un certain point, un mystère ; vouloir résoudre d'avance la manière donc Luc se sert de ses sources, et si quelque élément inattendu se présente, rejeter toutes les observations, serait une folie (1). » Avec la réserve de l'inspiration divine, le P. Semeria

(1) *Einleitung*, p. 214.

avait déjà remarqué que « les difficultés exposées, si l'on y réfléchit, s'appuient sur l'existence supposée de certaines lois, auxquelles devrait s'astreindre l'auteur dans l'usage des sources; supposition d'autant plus difficile à prouver que facile à faire : chacun sait, en effet, combien notre esprit est libre de se fixer à soi-même les règles et la méthode de son travail (1) ».

Cela posé, Jülicher admet trois conclusions comme à peu près certaines, et en propose deux comme douteuses.

a. Dans les parties communes aux trois, Marc est une source pour Matthieu et pour Luc.

b. Dans les parties communes à Matthieu et à Luc, ils ont pour source les *Logia*.

c. Dans les parties propres à Luc et à Matthieu, chacun a suivi soit la tradition, soit des sources fragmentaires, Luc semblant, plus que Matthieu, avoir eu recours aux sources écrites.

Deux conclusions sont seulement possibles ou à peine probables : — *d.* Marc a pu connaître les *Logia*; — *e.* Luc a pu connaître Matthieu.

Pour juger de la valeur de ces positions, il importe de connaître un autre principe de Jülicher qui revient souvent sous sa plume : « Un évangéliste, suivant à la fois une source écrite et la tradition, peut contenir, même dans les endroits où il reproduit la source écrite, des parties plus originales ou, si l'on veut, d'aspect plus primitif » (p. 219). Ce principe, d'ailleurs incontestable, est un véritable dissolvant pour les propositions que Jülicher croit acquises.

Examinons ces résultats. Grâce à Dieu, le Proto-Marc a disparu. Il faut féliciter Jülicher de l'avoir banni des hypothèses critiques, nous essaierons de montrer avec quelle raison ! Mais les *Logia* ou Proto-Matthieu, car c'est bien ainsi que Jülicher semble considérer les *Logia*, les *Logia* demeurent, et c'est grâce à eux que l'auteur peut soutenir une autre proposition qui mettrait la critique interne en contradiction avec la tradition : l'antériorité de Marc par rapport à Matthieu. Quelles raisons d'admettre les *Logia*? Pour Jülicher, aucune, s'il veut être logique, car Weiss le déclare avec une inflexible rigueur : « Quand on admet que Luc a pu connaître Matthieu, la nécessité des *Logia* tombe immédiatement » ; et s'il lui répugne d'admettre cette possibilité, c'est pour ne pas renoncer aux *Logia* que la critique a caressés avec tant de faveur, comme on aime un idéal que chacun crée à sa façon.

Ces *Logia*, pour Jülicher, sont « un ouvrage qui avait pour but de conserver à la postérité, en forme authentique, les paroles remar-

(1) *Revue biblique*, 1892, p. 552.

quables du Sauveur, composé entre 60 et 70, peut-être par Matthieu, apôtre, en araméen, employé en grec par Luc et Matthieu » (notre Matthieu canonique).

On sait que les *Logia* ont pour but réel d'expliquer les points communs entre Matthieu et Luc; ces points comprennent surtout des discours, mais aussi la prédication du Baptiste : Mt III, 7-10 et 12 et Lc III, 7-9 et 17; le récit de la tentation de Jésus et l'histoire du capitaine de Capharnaüm : Mt VIII, 5-13 et Lc VII, 1-10; XIII, 28. Ce capitaine de Capharnaüm dérange bien des combinaisons. Si les *Logia* contenaient de l'histoire, comme Weiss l'admet, le capitaine y peut avoir sa place; mais des *Logia* avec histoire, peut-être même avec l'histoire de la Passion (à cause de Mt XXVI, 68 et Lc XXII, 64) : voilà qui ressemble étrangement à notre Matthieu. Si les *Logia* ne sont que des discours, comment le capitaine de Capharnaüm seul a-t-il mérité une exception? c'est ce que Jülicher cherche vainement à expliquer.

Voyons cependant ses raisons. Luc ne peut avoir suivi Matthieu ni réciproquement, donc une source commune s'impose. En effet : 1° Luc n'aurait pas dispersé maladroitement les beaux groupes du sermon sur la montagne; 2° il n'aurait pas raccourci le *Pater*; 3° le *λεπτόν* (Lc XII, 59) est plus original que le *quadrans* (Mt V, 26); 4° souvent on a cette impression que chacun a exploité à son idée une source commune, parce que la même pensée est en partie plus originale dans Luc, en partie plus originale dans Matthieu (Mt XXIII, 23; Lc XI, 42).

Au premier argument je réponds simplement que, selon toute vraisemblance, les discours étaient disposés dans les *Logia* comme ils le sont dans Matthieu. La solution n'est donc que reculée dans un lointain inconnu : pourquoi Luc a-t-il brisé les discours des *Logia*? C'est sans doute pour leur donner des cadres historiques? mais c'est précisément ce qu'il a pu faire par rapport à Matthieu. Aux autres arguments on peut répondre, sans entrer dans le détail, que, d'après Jülicher, tel évangéliste qui s'appuie sur son devancier peut cependant donner, d'après ses renseignements particuliers, quelque chose de plus original. Et c'est tout, et je ne vois vraiment pas ce qu'on peut répliquer dans la position de Jülicher.

Mais la chute des *Logia* compromet gravement une autre position qu'il opinait être ferme, l'antériorité de Marc sur Matthieu. Car il faut le remarquer tout d'abord : « Le peu d'espace que Marc accorde dans son évangile aux paroles de Jésus donne cette impression, que l'auteur jugeait superflu d'être complet en cela; ce qu'il ne pouvait faire, étant donnée l'immense importance de chaque parole sortie de la bouche de Jésus, que dans le cas où il aurait été déjà pourvu à la

transmission de ces paroles » (p. 226). Jülicher en conclut que Marc a dû connaître les *Logia*, nous concluons aussi bien qu'il a dû connaître Matthieu.

Il est vrai que, d'après Jülicher, Matthieu est plus artificiel que Marc, et il serait étonnant que le plus naturel fût venu après. Concédons l'observation : Matthieu est plus artificiel dans l'arrangement des faits et dans la composition des discours, Marc est exquis de naturel dans le récit. Cela revient à dire que Matthieu argumente en racontant, tandis que Marc laisse parler les faits qu'il tient à ranger selon un ordre plus objectif et plus naturel. Mais connaissons-nous les besoins les plus pressants de l'Église primitive? Savons-nous ce qui importait le plus, montrer aux Juifs que Jésus était le Messie, ou suivre le fil de sa vie avec le pittoresque d'un témoin quasi oculaire? Pour ma part, j'inclinerais à croire qu'on a d'abord attaché plus d'importance à l'argumentation tirée des faits qu'à l'ordre historique des faits. Ce qui le prouve, c'est que Luc se propose d'être plus historien que ses prédécesseurs, et l'originalité de Jean, outre sa doctrine, sera de fournir des points chronologiques fermes. On peut croire que Matthieu ne fait pas exception à cette évolution, et c'est précisément parce qu'il ne suit pas l'ordre le plus naturel et le plus historique qu'il convient de le placer le premier. N'est-ce pas dans les mêmes conditions qu'on a mis les *Logia* en tête de la littérature évangélique? Jülicher ajoute : On ne peut admettre que Marc ait pris à Matthieu et à Luc ce qu'ils ont de commun, ce serait un phénomène étrange; ni qu'il a pris à une source commune précisément ce qui plaisait aux deux... Donc il est la source commune.

Mais il y a une autre solution possible. Marc peut avoir suivi Matthieu et avoir été imité par Luc. Nous avons déjà dit pourquoi nous jugions cet ordre plus probable, d'après les principes mêmes de Jülicher. Marc omettant les discours pouvait avoir une bonne raison pour écrire après Matthieu, décrire les faits avec plus de détail et les mettre dans l'ordre naturel. Si Luc a suivi cet ordre, c'est que de son temps on le croyait plus vrai historiquement : quelle raison pouvait avoir Matthieu de le changer? et si son procédé est artificiel, ne peut-on aussi le considérer comme rudimentaire? pouvait-on encore grouper les miracles par séries quand les circonstances historiques avaient été mieux précisées?

Encore une fois, si les *Logia* n'existent pas, et nous croyons que rien ne prouve leur existence, il ne reste pas de bonnes raisons de supposer l'ordre Marc-Matthieu.

On voit notre position négative par rapport aux propositions de

Jülicher. Nous n'admettons pas que Marc soit une source pour Matthieu, nous ne reconnaissons pas la nécessité des *Logia*, et dès lors Marc n'a pas pu les consulter, pas plus que Matthieu ou Luc. Mais nous n'avons argumenté que *ad hominem*, et nous aurons à prouver pour notre compte que Matthieu a pu être connu de Luc, au moins sous une forme quelconque, afin d'expliquer leurs rapports sans recourir aux *Logia* proprement dits, c'est-à-dire à un recueil de discours.

II

NOTRE POSITION

Si nous ne nous faisons illusion, il résulte de l'examen qui précède que le travail consacré aux synoptiques n'a pas été stérile : si l'opinion indépendante se met d'accord avec nous pour rejeter les excès de la critique et en particulier le Proto-Marc, pour admettre un sage mélange de sources écrites et de tradition, il ne nous sera peut-être pas difficile de montrer que les derniers résultats de l'examen interne confirment la tradition sur l'origine des évangiles et spécialement sur l'authenticité du troisième évangile. Nous avons à traiter de Luc dans ses rapports avec Marc, dans ses parties communes avec Matthieu, dans ses parties propres. Autant de paragraphes distincts.

*
* *

Premièrement : saint Luc et saint Marc.

Nous croyons que dans les parties communes aux trois, c'est Marc qui sert de source principale à Luc. Qu'il y ait entre les trois synoptiques un rapport littéraire proprement dit, supposant une source écrite, c'est ce que prouvent l'ordre des faits commun entre eux et les ressemblances littérales. Tous les auteurs ont exposé et reconnu ces faits; il suffit de jeter les yeux sur une synopse. Nous avons montré brièvement que la catéchèse orale était impuissante à les expliquer; aucun argument ne vaut la simple lecture des pages parallèles. Personne n'hésiterait à reconnaître ce fait évident, n'étaient les dissemblances; c'est donc à les résoudre que nous devons consacrer nos efforts.

Cette dépendance admise, Luc n'a pas suivi Matthieu; les arguments de Jülicher le prouvent avec une concision élégante : 1° pour l'ordre.

Dès Lc iv, 31-44, Luc donne quatre morceaux dans la suite de Mc i, 21-39, dont Matthieu laisse deux, et met les deux autres plus tard, c. viii. Après avoir quitté Marc, Luc revient à lui, Lc ix, 18-50, en reproduisant Mc viii, 27-ix, 40, sans se préoccuper de ce que Matthieu ajoute (Mt xvii, 24) ou retranche (il laisse Mc ix, 38-40); 2° pour les termes, Luc est beaucoup plus d'accord avec Marc qu'avec Matthieu : dans les exemples choisis, Luc et Matthieu ne sont d'accord contre Marc que sur un *δέ* ou un *λέγοντες* ou un *ἰδόντες* ajouté par eux, ou sur un *φέρειν* pour *ἄγειν* ou *εἶπατε* pour *ἐρεῖτε*, *λέγει* pour *εἶπε* (Jülicher, p. 218). Il y aurait cependant quelque exagération à conclure qu'il en est toujours de même; Luc se rencontre avec Matthieu, par exemple, sur le terme technique *χραπέδον* que Marc nomme simplement l'habit (Lc viii, 44 et parallèle), et on pourrait citer bien d'autres traits sans que l'observation générale soit ébranlée.

Matthieu étant exclu, Luc et Marc sont en contact immédiat. Personne aujourd'hui ne soutient que Marc est l'imitateur, donc Marc a servi de source à Luc. Mais sous quelle forme, et faut-il admettre un Proto-Marc? Oui, si on reçoit comme canon qu'un évangéliste est un copiste; non, si on lui concède quelque indépendance. Il est pénible, en lisant Weiss, après qu'il a constaté avec précision les détails omis par Luc, de le voir conclure à un Proto-Marc auquel on aurait ajouté précisément les traits vivants, pittoresques, vécus, l'empreinte du témoin quasi oculaire, ces marques les plus certaines d'un écrit original. Il y a là, dans l'exercice de la critique, une absence de goût qui étonne.

Prenons pour exemple la tempête apaisée.

MARC IV, 35-41.

Et il leur dit ce même jour, le soir étant arrivé : Passons à l'autre bord. Et ayant renvoyé la foule, ils l'emmenent comme il était dans la barque; il y avait aussi d'autres barques avec lui. Et il s'éleva un grand tourbillon de vent, et les flots se jetaient dans la barque, au point que la barque se remplissait déjà. Et lui était à la poupe, dormant sur le chevet. Ils le réveillent et lui disent : Maître, cela ne te fait rien que nous périssions? Et s'étant réveillé, il menaça le vent, et dit à la mer : Tais-toi, sois bridée! Et le vent se lassa et il y eut un grand calme. Et il leur dit : Pourquoi êtes-vous peureux de la sorte? Comment n'avez-vous point de foi? et ils furent saisis d'une grande frayeur, et ils se disaient les uns aux autres : Quel est donc celui-ci, à qui obéissent même le vent et la mer?

LUC viii, 22-25.

Il arriva un jour qu'il entra dans une barque, et ses disciples (avec lui) et il leur dit : Passons de l'autre côté du lac, et ils prirent le large.

Eux naviguant, il s'endormit. Et un tourbillon de vent descendit sur le lac et ils furent remplis (d'eau) et en danger. Or s'étant approchés, ils le réveillèrent, disant : Maître, maître, nous périssons. Or lui s'étant éveillé, menaça le vent et le flot de l'eau, et ils s'arrêtèrent et le calme se fit. Or il leur dit : Où est votre foi? Effrayés, ils étaient dans l'admiration se disant les uns aux autres : Quel est donc celui-ci qui commande même aux vents et à l'eau et ils lui obéissent?

Weiss reconnaît que le morceau de Luc est composé d'après Marc ; il remarque les traits omis, ceux précisément qui dépeignent la situation : *le soir, le repos à la poupe sur le chevet, cela ne te fait rien, tais-toi, sois bridée, pourquoi êtes-vous peureux, une grande frayeur...* et il conclut que Luc n'avait pas sous les yeux notre Marc !

Et c'est toujours comme cela ! Dans l'histoire du possédé des Géra-séniens, lors de la première multiplication des pains, dans la guérison du lunatique, Marc nous fait voir les faits. Eh bien, il faudra admettre que tous ces traits instructifs, immédiats, spontanés, ont été ajoutés au récit primitif de Marc ! Oui, un arrangeur lui aura donné après coup ce qui fait son charme et son originalité ; il faudra admettre ce non-sens littéraire, car le principe critique est inflexible : la machine à copier, qui est Luc, n'aurait pas omis ces traits s'il les avait rencontrés dans son Marc (1).

Essayons donc de résoudre les difficultés avec assez d'ampleur pour satisfaire à la fois les partisans de la *Marcus-hypothèse* stricte, et ceux de la catéchèse orale. Tous s'accordent à affirmer que, si Luc avait utilisé comme source le Marc canonique, il ne se serait pas autant écarté de lui. Nous avons à montrer que Luc est un écrivain indépendant, qui poursuit un but spécial et que les caractères de son Évangile expliquent précisément pourquoi il a cru devoir, soit changer son texte lorsqu'il le suit, soit même supprimer entièrement une péricope importante (Mc vi, 45 - viii, 26).

Ces caractères, nous les réduisons à cinq par rapport à notre démonstration.

1. *Luc est un historien qui écrit l'histoire ad probandum.*

Lorsque M. Godet nous dit que Matthieu est un prédicateur, Marc un chroniqueur, Luc un historien, il y a dans ces termes exclusifs une pointe d'exagération. Cependant on a reconnu depuis longtemps les préoccupations historiques de Luc. Il harmonise la vie de Jésus avec l'histoire générale en indiquant des points de repère pour sa naissance et le commencement de sa prédication. Il se propose de prendre les choses à l'origine pour composer un récit suivi. Mais s'ensuit-il qu'il se croyait obligé de raconter tout ce qu'il savait de la vie de Jésus, ou de reproduire tout ce qu'il trouvait dans une source digne de foi, comme

(1) D'après Weiss, le second Marc aurait ajouté quelquefois des traits édifiants ; plus on était éloigné des faits, plus on voulait édifier. — Mais ces traits sont-ils bien édifiants : Cela ne te fait rien que nous périssions, pourquoi êtes-vous peureux de la sorte ? Il faudra dire encore que l'arrangeur de Marc a mis partout des temps présents pour rendre la scène plus vivante.

devait être Marc? On le prétend quelquefois, et on cite le $\pi\alpha\rho\omega\lambda\omicron\varsigma$ du prologue. Mais Luc nous dit seulement qu'il s'est informé de tout, nullement qu'il se proposait de tout dire. Il avait son but qui était de garantir la vérité de la doctrine, et il a pensé que la meilleure manière de confirmer les esprits, c'était une histoire exacte et suivie : $\acute{\alpha}\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}\varsigma$ et $\kappa\alpha\theta\epsilon\zeta\eta\varsigma$. Il ne nie pas la véracité de ceux qui l'ont précédé; mais il semble juger qu'il convient de remonter un peu haut pour avoir l'enchaînement des événements, pour retrouver les effets dans les causes, la doctrine étant en quelque sorte consacrée par les circonstances qui ont provoqué les paroles. D'ailleurs, si l'historien qui est à la fois témoin oculaire, vivement impressionné des tableaux qu'il a eus sous les yeux et dont il conserve le souvenir imagé, s'attarde dans des détails pittoresques et réfléchit l'émotion des acteurs, ce ne sera point le fait de Luc qui n'écrit pas *ad narrandum*, mais *ad probandum*. Non qu'il veuille tirer des faits des conséquences forcées; s'il raisonnait, il ne serait plus historien, mais apologiste; les faits parleront assez d'eux-mêmes; il se contente de les présenter exactement, au risque de négliger l'émotion et la vie. Avec un tel programme, Luc devra être précis; il pourra être élégant et délicat, il ne sera jamais étendu et rarement pathétique. On pourra s'en rapporter à lui; il ne fera pas voir les choses comme Marc. C'est un style bien connu, celui des idées générales. Nous en concluons que Luc devait laisser de côté les menus détails que nous sommes si satisfaits de rencontrer dans Marc. Le menu détail se trouve dans le roman; mais il est à peu près impossible au romancier le plus soigneux de ne pas tomber dans quelque méprise. La précision des circonstances minimales est donc un puissant argument de crédibilité; mais il faut qu'on puisse contrôler cette précision. Les lecteurs de Luc, éloignés de Palestine, le pouvaient difficilement. Ces détails leur importaient moins et ne venaient pas naturellement sous sa plume, lors même qu'il les trouvait dans Marc, écho des souvenirs de l'âme impressionnable de Pierre.

Nous croyons donc pouvoir expliquer ainsi pourquoi Luc néglige toujours de reproduire dans Marc les détails pittoresques, sans être obligés de conclure à un Proto-Marc ou à la catéchèse orale.

2. Luc écrit pour des gentils convertis.

Le nom de Théophile est déjà une preuve de cette intention que tout le monde admet. Il en résulte que Luc était naturellement induit à faire certaines modifications, même lorsqu'il reproduit le récit de Marc. L'auditoire auquel il s'adresse exige, lorsqu'il s'agit des usages

juifs, une double précaution : taire les détails de lieux et de mœurs inutiles à son public, expliquer ceux qu'il paraissait convenable d'introduire. Or c'est précisément ce que fait Luc. Le tableau ci-joint en fournira la preuve (1).

A cette liste qu'on pourrait augmenter, il convient d'opposer deux exceptions : Luc donne le nom technique de l'appendice juif de l'habit de Jésus, *χρᾶσπέδου* (Lc viii, 44), mais il se rencontre en cela

(1) A. *Passages de Marc ou Luc a négligé un détail palestinien ou une indication topographique.*

Mc i, 6, le costume et la nourriture de Jean-Baptiste.

Mc ii, 26, le nom d'Abiathar.

Mc iii, 6, les Hérodiens.

Mc iii, 8, l'Idumée, au delà du Jourdain.

Mc iii, 17, Boanerges.

Mc iii, 22, les scribes venus de Jérusalem.

Mc vi, 17-29, mort du Baptiste, rapidement résumée dans Luc iii, 19 et 20 : ce n'est pas pour épargner Hérode qui est durement traité en cet endroit, ce sont des choses juives.

Mc viii, 27, les bourgs de Césarée de Philippe.

Mc ix, 33, Capharnaüm.

Mc x, 46, Bar-Timée.

Mc xi, 9, Hosanna.

Mc xi, 11, Béthanie.

Mc xi, 15 et 16 : « Ceux qui faisaient du commerce dans le temple, il renversa les tables des changeurs et les sièges de ceux qui vendaient des colombes et il ne permettait pas de traverser le Hiéron avec une charge. » Tableaux de mœurs et d'usages locaux qui manquent à Luc.

Mc xi, 1, un homme planta une vigne (Mc et Lc), mais Marc continue : « il l'entoura d'une clôture, et creusa un pressoir et bâtit une tour. » Ce mur en pierres sèches, ce pressoir creusé dans le roc, cette tour, détails palestiniens exquis qui manquent à Luc.

Mc xi, 13, des Pharisiens et des Hérodiens.

Mc xiii, 14, les Sanhédrins.

Mc xiv, 32, Gethsémani.

Mc xv, 34, Eloï, eloï, lema sabachtani.

B. Voici maintenant quelques-uns des traits expliqués.

Mc iii, 18, Σίμων τὸν κατὰ τὸν — Simon nommé Zélote, Lc vi, 15.

La mer est constamment devenue *le lac*.

Mc vi, 9, ne pas revêtir deux tuniques, seul moyen pour les fellahs de Palestine d'en porter une de rechange, — ne pas avoir deux tuniques, Lc ix, 3.

Mc x, 51, rabbouni, — Seigneur, Lc xviii, 41 et dans les cas semblables.

Mc xi, 9, béni soit le règne qui vient, le règne de David notre Père. — Béni soit le roi au nom du Seigneur, Lc xix, 39.

Mc xiii, 14, l'abomination de la désolation là où il ne faut pas, — lorsque vous verrez Jérusalem entourée par des armées, Lc xxi, 20.

Mc xiv 1, c'était la pâque et les azymes après deux jours. — On approchait de la fête des azymes qu'on nomme la pâque, Lc xxii, 1.

Mc xiv, 36, ἀλλὰ ὁ πατήρ, — père, Lc xxii, 42.

Mc xv, 22, le Golgotha, interprété le lieu du crâne, — l'endroit nommé Κρανίον, Lc xxiii, 33.

Mc xv, 43, Arimathie, — Luc ajoute, ville des Juifs, Lc xxiii, 51.

avec Matthieu; il mentionne les trophées du Temple (Lc xxi, 5) (1).

Ces deux phénomènes, omissions et explications, se complètent mutuellement; c'est parce qu'il parlait à des gentils éloignés que Luc supprime ou interprète, dans le texte de Marc, les renseignements topographiques et les particularités juives des usages ou de la langue. Tous les historiens ne dédaignent pas cet élément, en réalité très historique; mais Luc écrit *ad probandum*, il demande avec confiance qu'on le croie, sûr de ses informations et de sa sincérité; une tendance explique l'autre, toutes deux constituent un genre d'esprit. Les changements de Luc, soit dans les simples traits descriptifs, soit dans ce qui est spécifiquement local, s'expliquent donc très bien, sans arbitraire et sans caprice.

3. *Luc épargne les personnes.*

Il y a dans notre Évangile comme un charitable parti pris d'épargner les personnes, ou, comme nous dirions en style moderne, de ne pas faire de personnalités. Cette intention compatissante est comme le caractère du troisième évangile, qui respire plus que les autres la miséricorde et la grâce de la Rédemption. Il est beaucoup moins anti-juidaïque que le premier. Le Messie y paraît moins comme un juge sévère que comme un sauveur attendri : il pleure sur la ville. Mais on remarque la même réserve vis-à-vis du gouverneur romain et des soldats. Pilate fait tous ses efforts pour sauver Jésus, et, quant aux soldats, on pourrait croire, d'après Schanz, qu'ils ne sont là que pour le service d'ordre. Luc ménage aussi le sanhédrin dont les membres ne sont pas cités parmi les grossiers insulteurs de Jésus. Mais il se montre aussi très réservé quand il s'agit des apôtres. Jamais l'école de Tübingue ne s'est fourvoyée plus complètement que lorsqu'elle a fait de Luc un ennemi des Douze.

Schanz, qui a bien mis en relief l'attitude de Luc par rapport aux Juifs, considère cela comme du paulinisme. Il est possible que la grande âme de Paul ait influé sur son disciple en le dégageant d'une polémique personnelle pour l'élever à la région où les faits servent avant tout les idées; mais nous ne pouvons reconnaître ici une influence littéraire. C'est bien dans la manière de l'auteur; les personnalités, qui donnent tant de vie à l'histoire, n'ajoutent rien à sa valeur quand il s'agit de faits doctrinaux.

Quoi qu'il en soit, cette tendance reconnue rend compte de certaines

(1) Il ajoute Bethphagé xix, 29, avec Mt, le texte de Mc le portait probablement aussi.

omissions. Luc passe sous silence la réprimande adressée à Pierre : « Retire-toi de moi, Satan » (Mc VIII, 33) ; l'incident des fils de Zébédée qui pourrait faire accuser les deux frères d'ambition (Mc V, 35-45). Jésus ne s'indigne pas contre les disciples, à propos des enfants (Mc X, 14). Pierre ne jure pas et n'anathématise pas qu'il ne connaît pas Jésus (Mc XIV, 71). Ces traits ne sont pas niés, ils sont omis.

4. *L'Évangile de saint Luc est une composition littéraire.*

Les passages que nous avons cités prouvent déjà que Luc ne subissait pas passivement l'influence de ses sources, mais qu'il composait. Voici un nouvel exemple.

L'accord des deux premiers synoptiques et de saint Jean marque clairement que la crucifixion a été l'œuvre propre des soldats romains et qu'il n'y avait aucun doute là-dessus dans la tradition primitive.

Luc ne le nie pas ; mais son accord est plutôt négatif. S'il n'a pu recueillir dans la tradition un autre souvenir, c'est donc lui, qui disposant la matière évangélique conformément à ses tendances et à son but, a donné au récit de la Passion une physionomie particulière. En un mot, il compose avec exactitude, avec un souverain respect de la vérité, mais il compose avec art. Or une des premières lois de la composition littéraire, c'est de ne pas ébaucher des récits dont la fin ne paraîtra nulle part, de ne pas faire allusion à des faits dont on n'a pas parlé, en un mot d'éliminer tout ce qui est incohérent ou qui fait double emploi.

Ayant passé sous silence la seconde multiplication des pains, il résume brièvement Marc (Mc VIII, 14 et 21) pour éviter les paroles de Jésus qui y faisaient allusion. Ce résumé (XII, 1), au lieu de prouver qu'il n'a réellement pas connu le fait principal, me suggère au contraire qu'il l'a systématiquement laissé de côté.

Ayant résolu de ne pas mettre en relief le rôle des Romains dans la Passion, il devait omettre la flagellation et le couronnement d'épines (Mc XV, 16-20). Son plan, qui faisait de la fin de l'Évangile la transition au second ouvrage, celui des Actes, ne comportait pas l'apparition du ressuscité en Galilée. Dès lors, Luc devait en supprimer la première annonce, en allant à Gethsémani (Mc XIV, 26-31), et il ne reproduit pas non plus les paroles de l'ange donnant le rendez-vous en Galilée (Mc XVI, 7).

L'onction de Béthanie est passée sous silence et les saintes femmes ne sont pas nommées à la Passion, mais il se trouve précisément qu'une onction avait eu lieu en Galilée, après laquelle les femmes qui sui-

vaient Jésus avaient été nommées. Pour ce dernier point, on dirait d'un renvoi (Lc xxiii, 49).

Ces omissions, et sans doute aussi quelques autres, doivent donc s'expliquer simplement par le procédé littéraire. L'art est légitime aussi bien en histoire que dans les œuvres d'imagination; il s'impose à tout écrivain soucieux de cette beauté que produit l'ordre.

5. *Luc suit un certain ordre.*

Luc nous a fourni lui-même l'expression qui convient à son genre littéraire : il compose d'une manière suivie. Évidemment il a une intention chronologique, nous l'avons constatée. Mais quand un écrivain nous a donné la preuve qu'il entendait exercer librement son droit d'auteur dans le choix des faits, nous pouvons supposer qu'il s'est réservé le même privilège dans leur groupement. Luc a en vue une suite, un dessein particulier, et c'est pour cela qu'il s'écarte de Marc. On nous objecte que, s'il avait utilisé Marc comme document, il n'aurait jamais rompu son fil historique... à moins précisément que ce ne fût pour obtenir plus complètement la suite qui lui importait. Or il déclare attacher une importance spéciale à ce point. Il suffira donc en général de dire que, s'il a suivi un autre ordre, c'est qu'il le croyait plus favorable à son but. La difficulté serait ainsi résolue, mais la curiosité ne serait pas satisfaite.

Cet ordre de Luc est-il toujours meilleur au strict point de vue chronologique? On ne saurait soutenir qu'il en soit ainsi, et j'ajoute que Luc lui-même a dû s'en rendre compte. Par exemple, lorsqu'il mentionne la guérison de la belle-mère de Simon avant la vocation des premiers apôtres, M. Loisy remarque justement : « On ne voit pas pourquoi Jésus vient chez Simon, ni quelles sont les personnes qui sollicitent Jésus de guérir la belle-mère de son hôte et à qui celle-ci prépare le repas en même temps qu'à Jésus. Ce sont évidemment les quatre disciples; la transposition faite par l'évangéliste et le défaut de la combinaison choisie par lui apparaissent du même coup (1). » Mais ce décousu si visible n'a pas échappé à Luc, et, parce qu'il compose, il se garde bien de nommer les disciples qui ne sont pas encore appelés. S'il parle de Simon, c'est qu'il était absolument indispensable de le faire figurer dans cette histoire. Luc ayant reconnu cet inconvénient, il y a lieu de croire que pour lui ce n'était pas un défaut, mais tout au plus une imperfection acceptée pour obtenir un avantage voulu.

(1) A. Loisy, *les Évangiles synoptiques* (Paris 1894).

Celui qui devait écrire un jour les Actes avait déjà dans l'esprit de présenter les faits évangéliques comme le développement graduel du règne de Dieu. A ce point de vue, l'ordre suivi est irréprochable. Jésus se présente d'abord à la Synagogue : rejeté par elle, il commence humblement la fondation de son Église. Quelques miracles précèdent la vocation de Pierre et d'André. Cette vocation fait de Pierre un pêcheur d'hommes, aussi est-elle placée par Luc après la pêche miraculeuse. Il est impossible que cette suite ne soit pas voulue, et, comme l'ordre de Marc paraît plus naturel et plus objectif, c'est donc délibérément et dans un but pragmatique que Luc s'écarte de lui. Le fait étant admis par une raison si probable, on aura moins de peine à le reconnaître dans d'autres cas. Ainsi l'accusation portée contre Jésus d'être possédé, est renvoyée par Luc à une époque de luttes ardentes (XI, 14 s.). La présence de la mère et des frères de Jésus, qui vient après dans Marc, a paru à Luc une application excellente de la parabole du semeur, et c'est peut-être pour donner immédiatement cette explication qu'il a passé sous silence la parabole du champ qui fructifie insensiblement (Mc IV, 10-12).

Entrer dans plus de détails serait faire un commentaire; ce que nous avons signalé explique suffisamment pourquoi Luc, avec tout le respect dû à Marc, a pu choisir un ordre différent : ou il a cru ses renseignements plus précis pour un point chronologique que Marc avait laissé dans le vague, ou il a préféré un ordre qui mettait mieux en relief le développement de l'œuvre de Jésus.

Après ce que nous avons dit du but et du caractère de l'Évangile de saint Luc, nous n'avons pas à expliquer pourquoi il a notablement augmenté le fond qu'il tenait de Marc.

Au contraire l'épine de la *Markus Hypothese*, c'est la grande lacune que présente Luc : pourquoi a-t-il refusé de reproduire les péricopes de Marc, de VI, 45 à VIII, 26? — Ou il ne connaissait pas Marc, ou son Marc ne contenait pas ce passage, car assurément il ne l'aurait pas omis, — telle est l'objection, et c'est la plus forte qu'on puisse faire soit en faveur de la catéchèse orale, soit en faveur du Proto-Marc.

Mais on ne peut prétendre que ce morceau manquait au Marc primitif, car il est dans le style du reste, surtout la guérison du sourd-bêgue (VII, 31-37) et de l'aveugle de Bethsaïde (VIII, 22-26), et ce sont les deux péricopes dont l'omission par Luc est le plus difficile à justifier. L'hypothèse du Proto-Marc est donc éliminée ici comme ailleurs.

Remarquons aussi que l'objection n'atteint que les partisans stricts de la *Markus Hypothese*, c'est-à-dire ceux qui prétendent que Luc,

ayant Marc sous les yeux, était dans l'obligation morale de le transcrire tout entier. Bien différente est notre position, puisque nous rejetons ce canon et que nous avons essayé de montrer que Luc compose avec indépendance. Nous pourrions donc faire appel à son droit d'auteur, et déclarer simplement que *l'énigme d'une prétérition n'empêche pas de constater le fait de l'imitation*.

Essayons cependant de donner des raisons, avec la réserve de bon goût que professe J. Weiss en proposant les siennes : elles ne vaudront peut-être ni plus ni moins que les autres.

Une explication générale ne suffit pas ; la loi d'économie que se serait imposée Luc est une échappatoire. D'ailleurs nous ne prétendons pas assigner une raison suffisante à la prétérition de chaque morceau. Mais n'est-il pas raisonnable de prendre un moyen terme ? Si la plupart des passages n'entraient pas directement dans le but de Luc, ne peut-on supposer qu'il a supprimé tout en bloc, ne voulant pas composer un récit de voyage pour un seul événement ?

Voici la liste des passages omis :

1. Après la première multiplication des pains, les disciples se dirigent vers Bethsaïde, sur la rive occidentale, semble-t-il, et Jésus les rejoint en marchant sur les eaux (Mc vi, 45-52).
2. Guérisons sur la rive de Génésareth (Mc v, 53-56).
3. Dispute au sujet du lavement des mains (Mc vii, 1-23).
4. Voyage à Tyr, épisode de la Syro-phénicienne (Mc vii, 24-30).
5. Voyage à Sidon, Décapole, guérison du sourd-bègue (Mc vii, 31-37).
6. Deuxième multiplication des pains (Mc viii, 1-10).
7. Demande d'un signe (Mc viii, 11-13).
8. Traversée, le levain des Pharisiens et d'Hérode (Mc viii, 14-21).
9. L'aveugle de Bethsaïde (Mc viii, 22-26).

Les péripécies 7 et 8 ont été traitées dans un autre contexte (Cf. Lc xi, 29-32 et xii, 1).

On peut bien admettre que la dispute sur le lavement des mains n'allait pas au but de Luc, s'adressant aux Gentils. Si nous l'avons vu, lorsqu'il suivait étroitement le texte de Marc, laisser de côté les choses purement juives, il pouvait omettre une pareille discussion. Luc, il est vrai, se préoccupe beaucoup de la question du sabbat ; mais le sabbat était une grande institution légale et la lotion des mains une tradition futile.

Il a pu se demander si une seconde multiplication des pains (6), une seconde tempête apaisée (1), une seconde mention générale de guérisons (2), contribueraient beaucoup à son but principal, l'affermis-

sement de la foi. Celui qui avait fait ces miracles pouvait les répéter, mais une répétition ne marquait pas beaucoup mieux sa puissance. L'épisode de la Syro-Phénicienne (4), « il ne convient pas de prendre le pain des enfants et de le donner aux chiens », a pu faire difficulté pour des païens, et tout en respectant la parole du Maître, Luc a pu préférer ne rapporter de Lui que les paroles les plus encourageantes pour les Gentils.

Restent les deux guérisons (5,9), qui sont représentées comme accompagnées d'une action extérieure du Sauveur : il crache, touche le malade, l'aveugle semble ne recouvrer la vue que par degrés. Ces circonstances ont-elles influé sur la décision de Luc? je me garderais de le prétendre. Quoi qu'il en soit, il ne reste que deux péripécies pour lesquelles l'explication échappe.

Dès lors, il faut tenir compte de la nécessité où se trouvait Luc de les placer à un moment historique, suivant sa manière, et de décrire, seulement pour cela, un des plus longs voyages du Sauveur. N'est-il pas naturel d'admettre qu'il a préféré attendre, sur la rive orientale, le moment où il pourrait rejoindre Marc? On dira qu'ayant placé la multiplication des pains à Bethsaïde, il avait une excellente occasion de rejoindre Marc à la guérison de l'aveugle. Je ne puis traiter incidemment la question difficile de Bethsaïde; je dois me contenter de répondre que selon moi les deux points ne sont pas du même côté du Jourdain.

Pour un écrivain ordinaire, ces motifs d'omission pourraient suffire, sans parler de ceux qui sont contenus dans le mystère des jugements de l'auteur, mystère qui nous échappera toujours. Mais pour un écrivain inspiré, et quand il s'agit de la vie de Jésus!

Je sens tout ce qu'il y a d'étrange à prétendre qu'un évangéliste n'a pas reproduit les paroles ou les miracles du Maître parce qu'il ne le jugeait pas opportun. Mais passer sous silence n'est pas condamner et lacérer. Luc ne jugeait pas ces péripécies inopportunes en elles-mêmes; en définitive, elles existaient dans saint Marc et il ne les effaçait pas de son récit. Mais il avait résolu d'écrire un évangile qui aurait son but, son utilité, sa physionomie, et il pouvait croire que telles paroles ou tels faits étaient suffisamment préservés de l'oubli par les autres ouvrages, sans qu'il se vit obligé de les transcrire dans le sien. Saint Jean ne déclare-t-il pas qu'il aurait pu rapporter bien d'autres choses de Jésus? (xxi, 25.) Les synoptiques ont-ils ignoré la résurrection de Lazare dont ils ne parlent pas? Reconnaissons donc à Luc le droit de s'écarter de ses devanciers tout en les mettant à profit, même dans le cas d'un passage considérable.

Nous revenons maintenant à notre point de départ et nous concluons : saint Marc a servi de source à saint Luc, c'est la seule manière d'expliquer les ressemblances, et quant aux divergences on peut les interpréter par le but et les tendances de l'auteur. Il y a emprunt, mais emprunt libre.

*
* *

Secondement : saint Luc et saint Matthieu.

Pour les parties communes à Luc et à Matthieu, existe-t-il une dépendance et dans quel sens? Je ne vois pas qu'on suppose un emprunt fait à Luc, et l'antériorité du premier évangile est généralement reconnue. Pratiquement la question est donc de savoir si Luc s'est servi de Matthieu. Elle est difficile, et, dans tous les camps, les esprits sont divisés. Schanz admet l'emprunt direct, sans même hésiter beaucoup. Jülicher le croit possible. Cette hypothèse a été soutenue *ex professo* par Simons, considérée avec faveur par Holtzmann. Nous avons déjà fait remarquer que cette simple possibilité suffit pour rendre indémontrable l'existence des *Logia*.

Dans une première conclusion, nous essaierons de montrer que les objections contre l'emprunt direct ne sont pas décisives; dans une seconde, nous reconnaitrons que l'emprunt indirect offre plus de probabilité.

A. — Il est possible que Luc ait connu notre Évangile canonique de Matthieu et qu'il s'en soit servi pour la rédaction du sien. Nous disons *possible*, aussi nous proposons-nous seulement de montrer que les raisons contraires ne sont pas cogentes. Voici ces raisons :

1° On ne peut pas constater une influence de Matthieu sur *la composition* de Luc. Simons le concède, et, d'après Weiss, cette concession suffit pour ruiner tout son système. Comment se fait-il, en effet, que Luc ait suivi dans la rédaction un évangile dont il négligeait complètement l'ordre et la suite? S'il l'avait eu comme source et comme autorité, il n'aurait pu se soustraire aussi complètement à son influence dans la composition.

L'objection est très forte sans être absolument insoluble. Nous avons constaté combien la composition de Luc était personnelle, et ses principes distincts de ceux de Matthieu. Comme saint Matthieu ne se préoccupait pas de l'ordre, cher à saint Luc, et qu'il excellait dans les discours, Luc a pu lui emprunter des discours et même certains faits, sans s'attacher à son ordre, ayant suivi délibérément un autre plan.

2° Mais alors comment Luc a-t-il eu le mauvais goût de morceler les grandes compositions oratoires de Matthieu ? de placer les paroles du Sauveur dans des circonstances qui leur donnent parfois une autre physionomie ?

C'est très étrange, mais cela se peut. On peut concevoir un esprit assez épris de la précision historique pour préférer à un groupement littéraire plus heureux, à un effet moral plus puissant, l'ordre des faits et le rapport de la parole avec la vie de celui qui l'a prononcée. Cela n'est pas aussi dépourvu de sens que Jülicher le dit. Car évidemment, il faut supposer ici une tradition orale qui indiquait ces circonstances ; cette tradition avait sa manière de rapporter les choses : entre elle et Matthieu, Luc pouvait choisir les termes.

3° Mais l'histoire de l'enfance et celle de la résurrection ? Si Luc avait Matthieu sous les yeux, s'il le croyait véridique, comment a-t-il pu s'exposer à ces apparences de contradiction ? Les récits de l'enfance dans Matthieu et dans Luc ne se touchent que par quelques points : la nativité virginale à Bethléem, Nazareth, les noms de Joseph et de Marie ; tout le reste diffère. Matthieu ne parle que d'une apparition du ressuscité, elle a lieu en Galilée ; les apparitions de Luc se concentrent dans la Judée. On sait quel mal donnent aux interprètes ces divergences, Luc, un esprit si fin, n'a-t-il pas perçu ce contraste ? pourquoi n'a-t-il rien fait pour l'adoucir, surtout en ce qui regarde les généalogies ?

Oui, cet argument est très sérieux, mais il n'a pas non plus une force absolue contre ceux qui admettent que Luc a suivi Marc librement. Il n'a pas reculé devant une énantiophanie à propos de la transfiguration : environ huit jours (Luc ix, 28), six jours (Mc ix, 2) après le même événement. Spécialement en ce qui regarde la Résurrection, — même en faisant abstraction de la finale, pour que notre argument atteigne ceux qui ne la croient pas authentique, — Luc ne pouvait ignorer que Marc allait tout droit à une apparition en Galilée. Il contient la promesse du Sauveur (xiv, 28) et le rendez-vous de l'Ange (xvi, 7). Cependant il s'est borné à la Judée, parce que c'est de Jérusalem que devait partir la seconde histoire, les Actes des Apôtres. Il a pu en user de même avec Matthieu à propos de l'enfance. C'est surtout dans ce récit que Matthieu argumente contre les Juifs de l'accomplissement des prophéties. Ce n'était pas le but de Luc. Même sur un point où il se rencontre avec Matthieu, la naissance de Jésus à Bethléem, il a soin d'assigner au voyage une cause historique qui devait intéresser les Gentils, en faisant d'eux les instruments du salut.

Son but explique encore ici les divergences, sans parler de l'im-

mense intérêt qu'il y avait à reproduire des traditions autorisées sur l'enfance de Jean et de Jésus et peut-être des documents écrits sous la dictée même de Marie.

Si cette indépendance de Luc ne paraît pas trop étrange, les généalogies ne sont plus qu'un cas spécialement délicat; mais on pourra, à la rigueur, concevoir que, désirant rattacher le Sauveur du monde aux origines de l'humanité, Luc ait cherché dans les documents une généalogie qui remontât jusqu'à Adam et descendit jusqu'au Christ sans passer par les rois juifs, de manière à présenter le Messie comme le fils de l'homme, plutôt que comme le roi attendu (1).

B. — Cependant si les objections ne sont pas décisives, les réponses ne donnent pas non plus une pleine satisfaction à l'esprit. Aussi croyons-nous pouvoir proposer comme plus probable l'hypothèse d'un emprunt qui n'aurait pas eu directement pour objet notre évangile canonique de Matthieu.

Cela peut s'entendre de deux manières. Le premier évangile a été écrit dans une langue sémitique (araméen ou hébreu), c'est l'opinion aujourd'hui dominante dans toutes les écoles. Mais il faut reconnaître que celui que nous possédons est plus qu'une traduction, c'est une composition d'une allure libre par rapport à son original. Il y a plus, ce texte grec est inspiré selon l'opinion commune, au moins implicite; car on n'a jamais cherché à résoudre les objections en se rejetant sur les fautes du texte grec, comme on l'a fait pour Tobie et pour Judith. Cela est si vrai que certains théologiens attribuent « la traduction » à saint Matthieu lui-même, sans aucun fondement traditionnel, parce que cela expliquerait bien comment une version est inspirée. Dès lors, on peut considérer le premier évangile comme reçu par l'Eglise dans son état actuel, comme livre inspiré, et il ne répugnerait nullement aux principes de la foi d'admettre qu'il est plus complet, sur certains points, que son prototype, tout en reproduisant bien la substance de saint Matthieu.

Par conséquent encore, on pourrait concevoir que Luc a connu l'original et non le texte grec, et si cet original ne contenait pas, par exemple, la généalogie, — on sait qu'elle manquait à l'Evangile selon les Hébreux, — on résoudrait la principale difficulté opposée à l'hypothèse de l'emprunt. A plus forte raison pourrait-on expliquer ainsi que notre Matthieu canonique contient des expressions moins originales, moins primitives que Luc. Mais cette supposition ne rend pas compte

(1) Dans la parabole du festin, Luc dit un *homme* plutôt qu'un *roi* (Mc xxii, 2, et Lc xiv, 16). Au contraire, à propos des talents et des mines: mais nous ne croyons pas que ce soit la même parabole, la pointe étant bien différente, encore plus que les détails.

des ressemblances qui existent entre les deux textes grecs, et il serait étonnant que Luc, qui cite d'après les Septante, ait pu consulter directement un original araméen ou hébreu.

De plus, on ne résoudrait pas la première objection proposée : comment se fait-il que Luc n'a tenu aucun compte de la *composition* de Matthieu ? Il faut donc concevoir une autre manière d'emprunt indirect. L'influence de Matthieu, nulle dans la composition, s'exerce dans les termes ; voilà le fait. Cela ne viendrait-il pas de ce que Luc n'a pas connu l'ouvrage de Matthieu, tout en connaissant un grand nombre des discours et quelques-uns des faits qu'il contient ? Cette supposition résoudrait le problème aussi bien l'hypothèse des *Logia*. Est-elle aussi dépourvue qu'eux de fondement historique ? Rappelons ici le texte de Papias : « Matthieu ayant écrit en hébreu, chacun l'interprétait comme il pouvait ». Évidemment il s'agissait d'abord d'interprétations orales, mais ne dut-on pas bientôt les fixer par l'Écriture ? Ces interprétations, c'étaient celles des prédicateurs de l'Évangile, elles portaient naturellement sur les paroles du Christ, beaucoup plus que sur ses actions. Ce sont ces fragments de traduction ou ces catéchèses orales mais *désormais fixées et stéréotypées par un modèle écrit* auquel on pouvait recourir pour se rafraîchir la mémoire, que Luc a pu avoir sous les yeux, dont il a dû se servir, avant que la grande traduction grecque fût composée.

On me dira peut-être que je suis revenu aux *Logia* par un chemin détourné. La différence est considérable, si je ne m'abuse, ou, si quelqu'un entend les *Logia* de cette sorte, je ne combattrai pas pour des mots. Si les *Logia* sont un ouvrage évangélique, ne contenant que les paroles du Sauveur, ouvrage écrit en araméen et traduit en grec comme tel, transmis à l'Église, utilisé par l'auteur du premier évangile qui y aurait ajouté des faits, je refuse de reconnaître ce Matthieu primitif dont je ne vois pas de trace dans la tradition et que l'examen interne n'autorise pas la critique à créer.

Si les *Logia* sont un ouvrage évangélique contenant la vie, les discours, la Passion et la Résurrection du Sauveur, ouvrage écrit en araméen ou en hébreu par l'apôtre Matthieu, je ne refuse pas de lui donner, comme Papias, le nom de *Logia* évangéliques. J'ai concédé, il est vrai, qu'il avait pu subir dans la traduction grecque une certaine transformation qui avait donné au nouvel ouvrage le caractère d'un écrit quasi original ; mais je ne crois pas que la critique interne prouve que ces changements atteignent la substance, et, dès lors, elle n'est pas en contradiction avec l'opinion traditionnelle qui considère à la fois le premier évangile comme un ouvrage inspiré, ce qui n'est pas le

cas d'une simple version, et comme l'œuvre de l'apôtre saint Matthieu.

Il serait plus juste de dire que nous revenons sur ce point à l'hypothèse des sources fragmentaires; mais les parties communes à Matthieu et à Luc n'ont-elles pas précisément dans Luc le caractère de fragments? D'ailleurs nous indiquons l'origine de ces fragments d'une manière au moins plausible.

Afin de sortir de ce vague et pour mieux déterminer les conditions du problème délicat qui s'impose à la critique, prenons un exemple concret : soit le sermon sur la montagne et le sermon *in loco campestri*, dont le fond est commun. Assurément, dans Matthieu et dans Luc, les divergences sont considérables. Et c'est précisément parce que quelques personnes ne veulent pas admettre que la parole de Jésus a pu être reproduite avec des formes si différentes, qu'elles supposent deux discours du Sauveur qui seraient textuellement le discours de Matthieu et celui de Luc. Mais la même difficulté se retrouve dans tout l'Évangile; on est obligé de constater que les évangélistes disposaient la matière évangélique avec une certaine liberté, pourvu que la substance ne fût pas altérée.

Si on compare les deux discours, on reconnaît une ressemblance assez étroite dans l'exorde et la péroraison. Quant au fond, Luc a omis : ce qui touche à l'observation de la loi ancienne (Mt v, 17-20); ce qui regarde l'homicide et la colère, en relation avec la loi (Mt v, 21-24); l'adultère et les péchés de pensée (Mt v, 27-30); le jurement (Mt v, 33-37); l'aumône et la prière (Mt vi, 1-8); le jeûne (Mt vi, 16-18); ne pas jeter les perles aux pourceaux (Mt vii, 6); les faux prophètes (Mt vii, 15).

D'après ce que nous avons dit des tendances de Luc, il ne serait pas difficile d'expliquer ces omissions, même s'il avait eu sous les yeux notre Matthieu canonique. Tous ces passages traitent de l'ancienne loi ou sont remplis d'allusions aux usages juifs; or Luc écrivait pour des Gentils affranchis de la loi et peu au courant des mœurs pharisaïques.

Luc a placé ailleurs ce qui regarde le sel (Lc xiv, 34 et 35); la lampe, (Lc xi, 33); une phrase sur le maintien de la loi, sans caractère polémique (Lc xvi, 17); se réconcilier dans ce monde (Lc xii, 57-59); indissolubilité du mariage (Lc xvi, 18); le Pater (Lc xii, 1-4); le trésor dans le ciel (Lc xii, 33, 34); pureté d'intention (Lc xi, 34-36); le partage du cœur (Lc xvi, 13); les soucis du monde (Lc xii, 22-31); exhortation à la prière (Lc xi, 9-13); la porte étroite (xiii, 23 et 24); ne pas se faire illusion parce qu'on a connu Jésus extérieurement, (Lc xiii, 26 et 27). Il est impossible de méconnaître que ces passages sont, sinon d'une portée plus générale, au moins présentés sous une forme plus générale, moins historico-israélite, que les précédents. Aussi

figurent-ils chez Luc, et il faut avouer que souvent son contexte est inférieur à celui de Matthieu, où les idées s'enchaînent avec un ordre admirable. Mais en fait, n'est-il pas étonnant qu'un discours aussi long se soit conservé dans les mémoires avec cette perfection dans les transitions, et ne peut-on pas admettre qu'objectivement Luc a raison de placer ces péripécies dans d'autres circonstances ? S'il en est ainsi, le désir de se conformer le plus possible à la vérité historique explique pourquoi Luc se serait écarté de Matthieu.

En revanche, Luc a quatre malédictions (Lc vi, 24, 25) qui lui sont propres, et quatre bénédictions au lieu des huit bénédictions de Matthieu, et il a en plus une phrase sur le guide aveugle (Lc vi, 39 et 40).

En laissant de côté ces deux péripécies sur lesquelles nous reviendrons, on peut dire avec Schanz que « le discours de Matthieu répond seul complètement aux circonstances historiques » quoique placé trop tôt dans le récit des faits, parce qu'alors la controverse avec les Pharisiens n'était pas aussi avancée. Matthieu a donc un caractère plus primitif : en éliminant les controverses sur la loi et les usages juifs, qui ont certainement été un des caractères principaux de ce discours, Luc le présente sous une forme rajeunie.

Il en est de même quant à la composition.

Voici le plan qui me paraît résulter des éliminations et des renvois opérés par saint Luc. Exorde comme Matthieu. Le fond est divisé en deux parties :

- A) l'esprit nouveau, c'est la charité miséricordieuse pour ceux du dehors (vi, 27-38);
 - a) objet le plus excellent de la charité, même les ennemis (27-31);
 - b) l'intention doit être parfaite par la gratuité (32-35^a);
 - c) récompense de la charité (35^b-38);
- B) l'esprit nouveau, c'est la charité animée de zèle pour ses frères (vi, 38-45);
 - a) le guide aveugle perd son frère (39-40);
 - b) s'il a des défauts, il ne peut corriger ceux du prochain (41 et 42);
 - c) s'il est parfait, il fera de bons fruits pour tous (43-45).

Péroration, se mettre à l'œuvre.

Si nous ne nous trompons, ce plan et cet ordre sont encore moins primitifs que la matière même du discours, si on les compare à l'ordre un peu flottant de saint Matthieu. Je ne prétends pas que Luc a composé et mis dans la bouche du Sauveur un discours approprié aux besoins d'une communauté ethnico-chrétienne. Le parallèle de saint Matthieu prouve que rien n'est inventé. Mais il semble qu'il n'a gardé ici des paroles du Sauveur que ce qu'il croyait le plus utile à une communauté de ce genre, et l'ordre, qui est de lui, avait le même but. Aussi a-t-il donné aux dernières comparaisons du Sauveur une

portée morale spéciale un peu différente de celle qu'elles ont dans Matthieu; par exemple, lorsque le Sauveur dit : Pourquoi vois-tu la paille? — ôte d'abord la poutre; dans Matthieu, où Jésus interdit surtout de juger, l'enseignement porte sur la première partie, pourquoi vois-tu la paille? Luc, qui parle du zèle, tire du même texte une autre application : Si tu veux faire le bien, ôte d'abord la poutre. Le sens général est le même, il faut d'abord songer à se corriger soi-même.

C'est probablement pour la même raison que Luc ajoute la péripécie du guide aveugle, qui allait très bien ici, puisqu'il s'agit du zèle envers ses frères, mais ne convenait pas à Matthieu qui défend seulement de juger (1).

Remarquons en passant que tout cela sent bien peu la source judéo-chrétienne que Weiss retrouve spécialement dans ce discours de Luc.

Jusqu'à présent nous avons constaté que Luc avait, par rapport à Matthieu, un caractère moins primitif, qu'il reflétait l'enseignement du Sauveur et l'ancienne catéchèse d'une manière moins immédiate; matière et composition, tout se ressent de ses tendances, rien n'empêcherait d'admettre qu'il se soit servi librement de Matthieu.

Le problème change un peu de face, lorsqu'on compare les péripécies isolées dans leur texte.

Exorde. Des critiques aussi indépendants l'un de l'autre que Weiss et Schanz considèrent le prologue de Matthieu comme plus original; tous deux pensent que les *væ* ont été ajoutés par Luc, Schanz retenant cependant leur réalité objective et supposant que, prononcés dans une autre circonstance contre les riches Pharisiens, ils ont été transportés ici pour achever ce qui regarde les positions sociales. Et en effet, les pharisiens ou les riches ne semblent pas avoir été présents. Comme composition, c'est donc toujours la même conclusion : Matthieu plus primitif; mais on remarque dans Luc (vi, 23) un *ἰδοὺ* suivi d'un substantif, tournure hébraïque qui manque à Matthieu.

Corps du discours. Luc a rajeuni le style comme la composition. Il remplace les publicains et les Gentils par les pécheurs, ce qui est tout à fait dans le style de son Évangile (Lc vi, 32 et 33). Tandis que Matthieu dit : καὶ ἰδοὺ ἡ δεκάδρα ἐν τῷ ἑρθραλμῷ σου (vii, 4), tournure hébraïque, Luc arrondit la période : ne voyant pas la poutre dans ton œil (vi, 42).

Péroration. On a trouvé Luc plus primitif dans cette partie, parce qu'il connaissait bien le bâtiment de Palestine (vi, 48) : ἔτι ἔτι καὶ ψεῦδος καὶ

(1) Schanz, Luc, p. 218 : « Il n'est pas possible que la tradition ait reproduit ces matériaux en détail, mais il est bien plus vraisemblable que l'écrivain, en employant ses sources, a tenu compte de son cercle de lecteurs, et, dans ce but, introduit les changements qu'il jugeait nécessaire pour des circonstances qui avaient changé. »

ἰσθῦς, *il creusa et fit profond*. C'est incontestablement une tournure hébraïque des plus caractérisées. Mais je soutiens que, quant à la manière de présenter les faits, Matthieu raconte des choses qui ne peuvent être comprises qu'en Palestine, sans se préoccuper de les expliquer, tandis que Luc les accommode à la géographie générale. Voici la description de Matthieu : « la pluie descendit, et les fleuves vinrent et les vents soufflèrent et se heurtèrent contre cette maison » (Mt VII, 27). C'est très clair en Palestine : la pluie donne vraiment naissance à des fleuves, c'est-à-dire à des torrents, là où il n'y en avait pas, et le vent souffle toujours avec la pluie. Mais ces fleuves qui viennent sont une énigme en d'autres pays. Aussi Luc interprète : « une inondation s'étant produite, le fleuve vint à couler contre cette maison » (Lc VI, 48). Rien de plus significatif que ces nuances pour se rendre compte de la composition de Luc.

Ainsi nous arrivons à ce résultat général, constaté par le choix des matières, le plan, les détails du style, que le discours de Luc est le même que celui de Matthieu, mais accommodé aux communautés ethnico-chrétiennes, et, par conséquent plus jeune de ton. Alors rien ne s'oppose à ce que Luc ait connu et utilisé Matthieu? Rien, si ce n'est deux tournures hébraïques, et c'est beaucoup; car il n'est pas vraisemblable que Luc les ait introduites, alors que sa préoccupation est d'éliminer les éléments juifs : donc Luc n'avait probablement pas sous les yeux notre texte grec de saint Matthieu! On pourrait objecter que Luc est quelquefois plus hébraïque que Marc, même quand il le suit, et citer un passage (Lc V, 12), où vient encore un ἰσθῦς qui n'est pas dans Marc (d'après Schanz et Weiss, Luc reprend ici le fil de Marc). Mais cet ἰσθῦς se trouve dans Matthieu, et, par conséquent, a pu lui être emprunté, au moins indirectement.

Les faits étant ce qu'ils sont, il me paraît donc plus probable que la version du Matthieu primitif que suivait Luc était autre chose que notre Matthieu canonique, soit une version différente, soit plutôt une série de fragments, et cette filiation une fois constatée, on pourra admettre que Luc s'en servait, même en suivant Marc, ce qui explique son accord partiel avec Matthieu contre Marc dans de légers détails (1).

Nous concluons qu'entre Luc et Matthieu un rapport indirect est

(1) Les recherches de Resch l'ont conduit à un résultat analogue depuis déjà deux années : il admet un évangile primitif hébreu, source de Marc, de Matthieu et de Luc. Cet évangile aurait eu deux traductions, soit complètes, soit fragmentaires, l'une employée par le Matthieu canonique, l'autre par saint Paul et saint Luc. On voit en quoi notre théorie diffère de la sienne que nous ne connaissions pas d'abord.

plus probable qu'un rapport direct dont nous ne nions pas cependant la possibilité absolue (1).

*
* *

Troisièmement : parties propres à saint Luc.

Nous pensons que ces morceaux ne forment pas une composition originale, un document distinct, par l'esprit ou par le style, des autres parties du troisième évangile où il aurait été inséré en bloc. Cette conclusion résulte des travaux de Weiss lui-même, et nous nous plaisons à reconnaître qu'il a fait la lumière pour nous sur ce point.

Il résulte en effet de son analyse minutieuse, que le vocabulaire de ces morceaux se retrouve dans beaucoup d'autres, spécialement dans ceux qui sont communs à Luc et à Matthieu. Ce n'est pas seulement le style, c'est l'esprit qui est le même, une tendance qu'il plaît à ce critique de nommer ébionite et judéo-chrétienne, mais qui est en effet reconnaissable partout, une sympathie prononcée pour les pauvres, l'insistance sur le détachement des biens de la terre et le danger des richesses. Weiss en conclut, comme nous avons dit, à un ouvrage qu'il nomme LQ (Source de Luc, comprenant les *Logia* et un document spécial déjà fondus).

Mais il y a plus! lors même que Luc suit Marc d'après Weiss, son style est encore souvent celui de LQ : par exemple pour la multiplication des pains (Lc ix, 11-17), la transfiguration (Lc ix, 28-36), de sorte qu'il devient impossible de définir si Luc, le rédacteur définitif, a suivi Marc ou sa source propre qui dès lors comprendrait : 1° les morceaux propres à Luc; 2° ceux qu'il a communs avec Matthieu seul; 3° un bon nombre de ceux qui appartiennent aux trois, ce qui veut dire en français que les mêmes idées et le même style se retrouvent tout le long du troisième évangile, ou, comme nous l'avons déjà dit, que la source tend à se confondre avec l'ouvrage. Dès lors, rien ne nous empêche de conclure que le prétendu rédacteur est vraiment l'auteur et non seulement le copiste du troisième évangile. Cette affirmation

(1) Nous croyons avoir constaté que les parties communes aux seuls Marc et Luc ne renferment dans Luc aucun hébraïsme qui ne soit dans Marc, et Luc se distingue même par un effort spécial de rendre la phrase plus grecque. On pourrait opposer *θέτα οὖν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν* (Lc xxi, 14), qui ne se trouve pas dans Marc. Mais cette tournure est fréquente dans Homère (Weiss), elle paraît faire partie du style de Luc (Actes v, 4; xix, 21, ce dernier passage ne peut avoir une source sémitique). Il faut reconnaître, en effet, que Luc avait adopté et employait couramment certaines tournures sémitiques qu'il devait peut-être simplement à la lecture habituelle des Septante.

résultant nettement du prologue, il faudrait les plus graves raisons internes pour établir que l'auteur de ce prologue n'a fait que joindre des parties toutes faites, en changeant légèrement la rédaction. Trouve-t-on des traces certaines de cette rédaction ?

En d'autres termes, le reviseur a-t-il un style particulier, distinct de celui de ce grand document qu'il se serait en général contenté de transcrire ? Les changements, qu'il faut supposer très minimes, puisqu'ils n'ont pas altéré la physionomie de ses autorités, sont-ils clairement marqués ?

Weiss a essayé de faire ce travail : je ne sais s'il affirme jamais positivement que tel passage (sauf le prologue) appartient au rédacteur. Ce sont toujours des conjectures et des points d'interrogation. En quoi il faut louer sa sage réserve ; mais on peut s'étonner aussi que de si faibles indices lui suffisent pour enlever au troisième évangile le caractère d'un écrit original. Weiss cite comme exemple, et c'est, je pense, le morceau le plus long qui soit attribué au rédacteur, la réflexion sur la fidélité dans les petites choses (Lc xvi, 10 s.), elle aurait été ajoutée par le rédacteur qui ne comprenait plus la morale de la parabole de l'économe infidèle ou même la jugeait dangereuse. Mais qui ne voit ce qu'il y a d'étrange à se représenter un évangéliste atténuant les paroles du Maître après les avoir reproduites fidèlement ?

Combien d'autres manières d'expliquer le fait ! Il y a plutôt déviation de la pensée qu'opposition. La sentence est empruntée à la parabole des mines (Lc xix, 17). C'est une sorte de maxime générale qui ne se rapporte pas directement à la parabole, et qui, par conséquent, n'en modifie pas le sens.

Il est certain que quelqu'un a rédigé, mais qui prouve que le rédacteur a transcrit servilement le reste pour intervenir à cet endroit ? Nous aussi nous admettons des sources, et, par conséquent, un rédacteur ; mais nous nions qu'en présence d'une source totale et composée dans un esprit différent du sien, Luc ait reproduit, sans y attacher d'importance, des doctrines qu'il n'admettait pas, pour signaler sa présence seulement par quelques tournures plus grecques ou par quelques émollients. De même que nous ne pourrions reconstituer une source Marc, si nous ne possédions pas Marc ; de même, il nous est impossible de reconstituer une source particulière de Luc (LQ) ayant son esprit propre et son style, parce que Luc ne copie pas, il compose.

La critique interne est donc impuissante à reconnaître une différence technique de style entre Luc et LQ. A vrai dire, si on la cherche, c'est qu'on croit avoir les raisons de la supposer. Ces raisons sont les suivantes.

1. — Il est impossible d'admettre qu'un disciple de Paul, un Gentil converti, écrivant pour les Gentils, ait écrit des morceaux aussi clairement judéo-chrétiens et ébionites que ceux qui composent la source de Luc (LQ). Or la tradition et le prologue indiquent que l'auteur du troisième évangile était un Gentil converti, écrivant pour des Gentils.

Distinguons le caractère ébionite et le caractère judéo-chrétien. Insister sur le mot ébionite serait lutter contre un fantôme, car qui donc a montré clairement ce qu'est l'ébionitisme dans l'histoire? Je me contente de remarquer avec Weiss : « A la vérité, « l'ébionitisme » du discours sur la montagne de Luc pourrait en soi émaner de Luc lui-même, qui personnellement partage parfaitement ce sentiment. » (Weiss, Luc, p. 386). L'ébionitisme n'est donc pas une raison de distinguer Luc de sa source (LQ).

Il en serait autrement si l'ensemble de l'évangile paraissait le produit d'un milieu judéo-chrétien, hostile à Paul et aux Gentils; ce ne pourrait être l'œuvre personnelle de Luc. Le caractère judéo-chrétien du troisième évangile ne paraît nulle part autant que dans le récit de l'enfance; nous avons montré dans une étude spéciale ce qu'il faut en penser. Donnons encore un exemple. On voit dans le sermon sur la montagne de Luc un produit judéo-chrétien, parce que les persécuteurs de la communauté sont des Juifs! Mais les Juifs ont-ils persécuté Jacques de Jérusalem plus que Paul? Vraiment cet argument est étrange! Étrange est la prétention de trouver plus judéo-chrétien que les autres l'évangile qui s'adresse aux Gentils! Étrange est cette conception de Luc qui va quérir des documents ignorés des premiers évangélistes pour combattre ses propres tendances!

2. — La seconde objection est plus grave. Luc, qui a écrit le prologue, Luc, qui, par conséquent, maniait convenablement le grec, a-t-il pu composer un ouvrage aussi fortement imprégné de sémitisme quant à la langue? L'argument est très fort contre les partisans de la catéchèse orale; il l'est beaucoup moins pour nous qui admettons que Luc a subi l'influence de ses sources, tout en les employant avec indépendance. Et d'abord y a-t-il, soit dans l'Évangile, soit dans les Actes des Apôtres, deux genres de rédaction complètement différents, Luc transcrivant des sources et Luc écrivant pour son compte? C'est sur ce fondement que repose le système de Feine et de Weiss. Pour ces deux critiques, la source araméenne de Luc se prolonge jusqu'au chapitre XII des Actes, et cette manière est en opposition avec le style des derniers chapitres où le rédacteur dit *nous*. (Wirstücke, ch. XIV et s.)

Mais ce point est si peu élucidé que Jüngst, le dernier écrivain qui ait traité cette question, attribue au même auteur une bonne partie de ces premiers chapitres et les Wirstücke, et cet auteur ne serait autre que Luc !

Nous croyons notre position intermédiaire entre la catéchèse orale et les sources transcrites établie par ce fait que si le style de Luc est sémitisant, très rarement il l'est plus que celui de Marc et de Matthieu; beaucoup plus souvent il arrondit les périodes et groupe, au moyen de participes, les formes brisées et analytiques de Marc. Il est probable qu'il a traité de même ses autres sources, c'est donc lui qui a donné sa physionomie particulière à la partie qui lui est propre. On dirait d'un écrivain placé entre deux influences, l'influence grecque et l'influence sémitique, qui subit tantôt l'une, tantôt l'autre.

Au sujet de la composition de Luc, on n'a pas donné assez d'importance à la belle découverte de Lagarde. Luc avait sa source pour le prologue comme pour le reste, et cette source était l'œuvre d'un médecin grec !

Voici, en effet, ce que disait Dioscoride, écrivant probablement au temps de Néron, à Anazarbe en Cilicie, *De materia medica* : « Plusieurs ayant écrit au sujet de l'appât des remèdes, ... très cher Areios, j'essaierai de te montrer que mon entreprise sur ce point n'est ni vaine ni irrationnelle... connaissant avec une parfaite exactitude une partie des faits comme témoin oculaire, les autres par des récits où tous s'accordent et une enquête exacte auprès des indigènes, nous entreprendrons de suivre un ordre différent (1). »

L'imitation est incontestable et l'indication est précieuse : il y a là un trait de lumière; Luc emprunte librement. On dit souvent qu'il était Grec. Qui le prouve? L'antiquité pensait qu'il était d'Antioche; si Antioche est le point de jonction du monde araméen et du monde grec. Luc, placé entre deux, hellénise quand il imite les Grecs, sémitise en suivant des auteurs ou en écoutant des témoins sémites.

Des auteurs ou des témoins? c'est la dernière question que nous avons à résoudre pour les parties propres à Luc, après lui avoir reconnu un vrai droit d'auteur.

Ici les points de comparaison nous font défaut.

(1) P. 1 : πολλῶν... συνταξαμένων περὶ τῶν φαρμάκων σκευασίας... φίλτατε Ἀρεῖε, πειράσομαι σοὶ παραστήσαι, μὴ κενὴν μηδὲ ἄλογον ὁρμὴν με πρὸς τήνδε τὴν πραγματείαν ἐσχηκέναι... p. 5 : μετὰ γὰρ πλείστης ἀκριθείας τὰ μὲν λοιπὰ δι' αὐτοψίαν γνόντες, τὰ δὲ ἐξ ἱστορίας συμφώνου τοῖς πᾶσι καὶ ἀνακρίσεως (Act. XIV, 26) τῶν παρ' ἐκαστοῖς ἐπιχωρίων ἀκριθώσαντες, πειρασόμεθα καὶ τῇ τάξει διαζόρῳ χρῆσασθαι. (Textes grecs d'après Weiss, p. 286.) On peut remarquer encore, p. 3 : ἐκτίθεσθαι (Luc) τεκμήρια (Act. I, 3) οὐκ αὐτοψίας, ἀλλὰ τῆς ἐκ παρακουσμάτων ἱστορίας.

Weiss a bien établi que tous ces morceaux sont dans le même ton, ce qui exclut des fragments mis bout à bout; mais, pour composer cet ensemble, Luc a pu avoir recours à des écrits et à des témoins.

Il semble qu'il a dû employer des écrits : 1. C'est sa manière, puisque, même pour écrire le prologue, il a imité, au moins par réminiscence, un écrit d'un caractère si différent de l'Évangile.

2. Cela explique mieux le caractère de ces morceaux qui ne sont pas moins imprégnés de sémitisme que les autres.

3. Certains rapprochements avec saint Paul, suggérés par Resch, s'expliquent très bien par l'existence d'un même évangile primitif dont l'apôtre et son disciple se seraient servis.

Il semble qu'il a dû recourir à la tradition orale : 1. Il annonce cette intention dans son prologue.

2. Il serait étonnant que toutes les parties propres à Luc composassent un seul écrit dont on ne comprendrait pas le but ni le caractère spécial.

3. Si, au contraire, on n'avait affaire qu'à des fragments, on ne s'expliquerait pas comment ils se ressemblent autant; or Luc, quoique traitant ses sources avec indépendance, était encore plus libre de donner à une tradition orale une physionomie particulière.

Il est donc difficile de conclure, et le plus sage paraît être d'admettre les deux procédés dans une proportion que nous ne pouvons définir.

*
* *

Quatrièmement : saint Luc et saint Paul.

Luc nous est apparu jusqu'à présent comme un esprit trop éclectique pour se faire l'écho de la doctrine d'un seul. Si par paulinisme on entend la manière particulière de Paul dans la controverse contre les judéo-chrétiens, on ne trouve pas de paulinisme dans Luc; si ce terme indique seulement le Christianisme prêché aux Gentils, il est impossible de ne pas constater des ressemblances entre Luc et Paul. Je n'insiste pas sur ces points qui paraissent généralement reconnus.

Quant aux rapports littéraires indiqués par quelques auteurs, la plupart sont douteux, d'autres peuvent s'expliquer par une terminologie communément reçue. Il reste un passage, très caractéristique comme exemple de la manière de Luc et de son goût pour les sources écrites. L'institution de l'Eucharistie (Lc xxii, 19) est empruntée à saint Paul (I Cor, xi, 23 ss.). Comme l'authenticité des versets (19 et 20) dans saint Luc est niée par Weiss et que le verset figure entre crochets dans

Hort et Westcott, nous croyons devoir indiquer le nouvel argument que fournit en sa faveur le manuscrit syriaque du Sinaï (1). Or il est remarquable que l'imitation n'est pas absolument textuelle; c'est bien la manière ordinaire de Luc.

III

CONCLUSION

Nous nous sommes trouvés entre le système de la tradition ou de la catéchèse que nous jugeons insuffisante, et celui des sources écrites ou de l'emploi, que nous jugeons trop absolu et déduit avec trop de rigueur par l'école dite critique. Nous avons donc considéré Luc comme un écrivain original, se servant avec indépendance de la tradition et de sources écrites. Parmi les auteurs qui l'ont précédé nous avons retrouvé saint Marc, dont il a suivi souvent l'ordre et le texte, saint Paul auquel il a emprunté une phrase, le médecin Dioscoride dont il a imité le prologue. Par rapport à saint Matthieu, nous avons cru possible un emploi de notre Matthieu canonique, mais nous avons cru plus probable que les ressemblances s'expliquaient suffisamment, et les divergences beaucoup mieux, par l'hypothèse de traductions partielles de l'évangile original de Matthieu ou d'une tradition stéréotypée par le fait de traductions orales. Nous n'avions pas à nous prononcer sur la langue de cet évangile primitif, hébreu ou araméen, ni sur les modifications qu'il a pu subir de la part du traducteur grec. Nous avons seulement montré que les rapports du premier évangile avec le troisième ne nous autorisent pas à le considérer comme comprenant seulement des discours ni même

(1) Sin. syr. après le v. 16 passe au v. 19 : « Ceci est mon corps que je donne pour vous : ainsi vous ferez en mémoire de moi. Et après qu'ils eurent soupé, il prit le calice et rendit grâces sur lui et dit : Prenez cela, partagez entre vous, ceci est mon sang de la nouvelle alliance ; car je vous le dis : désormais je ne boirai plus de ce fruit jusqu'à ce que vienne le royaume de Dieu. » La partie contestée manque dans *D a ff² i l. b et e* ne l'ont pas non plus et ils ont mis vv. 17 et 18 après la fraction du pain. Syr. cureton n'a pas v. 20 et a mis 17 à sa place. Weiss conclut : « Il est simplement impossible de supposer qu'un groupe de copistes ait supprimé ces mots si importants. » Oui, un groupe de bons manuscrits; mais il faut s'attendre à tout de ce groupe-là. L'omission est facile à expliquer. Dans Luc, l'ordre est très difficile à suivre, il s'agit de deux coupes. Certains textes ont essayé de rétablir un ordre logique et facile, comme le sin., ce qui est évidemment une correction; d'autres, en présence de ces divergences, ont pris le parti de supprimer le tout. Il faut choisir entre ces deux hypothèses : un copiste a voulu harmoniser Luc avec les autres synoptiques, non pas en leur empruntant, comme font toujours les harmonistes, mais en copiant mal un texte de Paul; ou Luc a transcrit Paul avec sa manière libre. Cette dernière hypothèse est déjà de beaucoup la plus probable; mais l'accord des bons manuscrits en fait une certitude. Marcion lisait déjà ce passage! (Zahn, *Forschungen*, t. II, p. 491.)

comme substantiellement différent du Matthieu que nous possédons. Nous avons aussi rejeté sans hésiter l'hypothèse du Proto-Marc, et nous avons constaté avec plaisir qu'elle perdait du terrain dans le domaine de la critique indépendante.

Pour les parties propres à Luc, nous y voyons l'action de cet écrivain dans la même proportion que pour le reste; mais, manquant ici de points de comparaison, nous n'avons pu distinguer les parties qu'il tenait de la tradition de celles qu'il a empruntées à des ouvrages écrits, car il nous a paru probable qu'il puisait aux deux sources.

Si l'on veut bien comparer ces résultats à ceux que nous a fournis la tradition des Pères, telle que nous l'avons comprise, (1) on reconnaîtra que leur harmonie est aussi parfaite qu'on pouvait le souhaiter.

La critique interne assigne pour auteur au troisième évangile un écrivain postérieur à Marc, à Matthieu, aux premières épltres de Paul. Placé entre des influences grecques et des influences sémitiques, son style porte l'empreinte de ce double courant. L'auteur était médecin (2), plusieurs termes le prouvent, et c'est même à un médecin qu'il emprunte l'allure de son prologue. Il écrivait pour les Gentils, prêchant surtout la grâce et la miséricorde, le pardon et le détachement des biens de la terre.

La tradition disait : Luc, médecin d'Antioche, la grande cité gréco-syrienne, disciple de saint Paul, a écrit le troisième évangile, celui qu'on regardait comme l'évangile du docteur des Gentils, de l'apôtre de la grâce, du missionnaire qui travaillait de ses mains.

Nous sommes loin des conclusions fantastiques qui ont été proposées sur la date et l'auteur du troisième évangile.

Jérusalem, juillet 1895.

FR. M.-J. LAGRANGE.

(1) *Revue bibl.*, janvier 1895.

(2) « Si les matériaux amassés pour le prouver l'ont souvent été sans critique, il demeure une série d'expressions particulières qui s'expliquent au mieux comme des réminiscences d'Hippocrate, d'Arétée, de Dioscoride, et comme des termes techniques de médecine ». Weiss, p. 274.



ÉTUDE SUR JOB, XIX, 25-27

Les critiques qui refusent à Job une espérance explicite en la résurrection de sa chair et en la vision de l'au delà, qui créent le soupçon autour de la formule de sa foi, paraissent subir plus ou moins inconsciemment une double influence. N'est-ce pas anticiper et entreprendre sur le Nouveau Testament que d'insérer dans la théologie d'Israël un dogme qui appartient aux dernières étapes de la révélation? N'est-ce pas, en second lieu, méconnaître la solution donnée par l'épilogue aux problèmes posés dans le livre, solution complète en elle-même et qui semble exclure toute rémunération ultérieure? Nous avons cru qu'il n'était pas sans intérêt de proposer à l'étude du texte et à l'examen de la tradition quelques courtes notes qui permettront d'apprécier la valeur des deux difficultés mises en avant.

Le premier élément qui doit asseoir le dogme de la résurrection nous est fourni par l'Ancien Testament. La théologie juive en effet, quoique peu complexe, peu curieuse et sagement réservée sur la nature de Dieu, a particulièrement mis en relief entre tous ses attributs celui de la vitalité. De cette vie sont tributaires toutes les existences, tous les « souffles » des créatures. Lui, le « rocher des siècles », qui subsiste alors, que « les cieux, l'ouvrage de ses mains, périssent et qui, pendant qu'ils s'usent comme un vêtement, reste le même », conserve une autorité plénière sur la vie et sur la mort. Cette croyance s'affirme à toutes les périodes de l'histoire d'Israël, même aux époques où la vie nationale semblait se désagréger, où la vie religieuse subissait ses plus graves déchets. « Iahwé fait mourir et il fait vivre, — il fait descendre au séjour des morts et il en fait remonter, » disait l'humble paysanne des montagnes d'Éphraïm, Anne, la mère de Samuel. Cette foi était accréditée par les faits, et l'on savait dans le peuple que les prophètes, « les hommes de Dieu », pouvaient ressusciter. Aussi la veuve de Sarepta et la Sunamite obéissant à leur confiance en Dieu vont trouver spontanément Élie et Élisée et leurs prières les contraignent de rendre la vie à leurs fils.

Osée en témoigne dans ses deux magnifiques apostrophes du chapitre vi, dans la dernière surtout :

Je les rachèterai de la puissance du shéol,
 Je les arracherai à la mort,
 O mort, où est ta peste?
 Shéol, où est ta contagion?

Nous nous refusons à exagérer la valeur de ce texte, à lui demander des enseignements dont on pourrait critiquer la légitimité de déduction (1); mais on nous concédera volontiers, et cette concession nous suffit, que l'idée de la résurrection, ou du moins de sa possibilité, devait avoir atteint une cohésion assez forte pour avoir servi d'image et de figure à la restauration d'Israël.

L'enseignement d'Isaïe, accru de la lumière de ses prédécesseurs et de la plénitude de l'Esprit prophétique, est encore plus explicite : le prophète nous met en présence (26, 14...) de deux groupes de morts. Les uns ont servi les faux dieux; ceux-là ne se relèveront pas. La terre cependant, visitée par la justice, est vidée, complètement vidée. Il la faut repeupler, car ses habitants ne sont pas encore nés. Le prophète prie Dieu de ressusciter ses morts, c'est-à-dire les justes qui ont été compris dans le châtement.

Les morts vivront,
 Mes cadavres se lèveront.
 Réveillez-vous et tressaillez de joie, habitants de la poussière,
 Car ta rosée est une rosée de lumière
 Et la terre fera naître les ombres.

Les chefs de ce que l'on pourrait appeler les trois grandes écoles d'exégèse protestante, Delitzsch, Dillmann et Duhm, reconnaissent que ce fragment prophétique doit être entendu dans le sens propre de résurrection dernière, que l'apostrophe n'est bien en situation que si on lui suppose le cadre du jugement. Duhm conclut en ces termes : « L'auteur ne pouvait ainsi parler sans idée intermédiaire, que lorsque le dogme de la résurrection était déjà fermement établi, et même au premier rang de son groupe intellectuel (2). »

On a en mémoire la vision des ossements. « Fils de l'homme, dit Iahwé à Ézéchiél, ces os sur lesquels des nerfs sont lacés, qui se couvrent de muscles et de peau, qui reprennent vie et qui se tiennent sur

(1) Des exégètes sérieux attribuent à la prophétie d'Osée la même valeur qu'à celle d'Isaïe et déclarent qu'elle doit être comprise dans son sens propre. Cependant le plus grand nombre des commentateurs la comprennent comme l'annonce de la restauration d'Israël. Quoi qu'il en soit, nous voyons que, dès le temps d'Osée, l'idée de la résurrection était mûre, vivante au premier degré, ayant déjà toute la « scénerie » que nous retrouverons plus tard dans les eschatologies chrétiennes.

(2) Cf. l'article du P. Lagrange sur l'*Apocalypse d'Isaïe*. (*Revue biblique*, avril 1894).

leurs pieds », ces os, c'est toute la maison d'Israël. On peut donc résumer l'enseignement des textes que nous avons rassemblés et soulignés. Dieu est tout-puissant sur la vie et sur la mort, sur la terre et au Shéol. Ses prophètes ont ressuscité les morts. La résurrection des corps a été prise comme un type de la restauration d'Israël ; la possibilité de l'une devait garantir la possibilité de l'autre ; la résurrection générale même serait formellement prophétisée dans Isaïe.

Nous arrêtons notre examen sans le pousser jusqu'à Daniel, qui est déjà aux confins du Messianisme. L'auteur du livre de Job n'a pas dû être vraisemblablement son contemporain et il n'est pas à supposer une retombée de lumière de ce prophète sur notre poète.

La solution de l'épilogue est-elle complète et exclut-elle toute rémunération ultérieure ? On connaît le sujet du livre et la narration du Prologue. Iahwé, mis au défi par Satan, permet qu'un de ses bons serviteurs, le plus illustre scheick parmi les bené-qedem, un homme « intègre et droit, craignant Dieu et se détournant du mal », soit subitement frappé dans sa fortune, qu'il reçoive coup sur coup un quadruple message, lui annonçant la perte de tout son bétail, le pillage de tous ses troupeaux et la mort de ses enfants et que, sur une nouvelle provocation, il est livré au tentateur autorisé cette fois à le toucher « dans ses os et dans sa chair » pour que la vérité de sa droiture, la sincérité de sa justice se manifeste et se laisse constater. Tel est le thème du prologue.

Il importe de faire remarquer immédiatement que l'auteur a voulu mettre en relief le mobile de la sainteté de Job. Son but était de montrer que, si le pieux personnage aime Dieu, le sert et le craint, s'il se détourne du mal, ce n'est pas à cause de sa prospérité matérielle, ce n'est pas parce qu'il a été soustrait aux coups de la fortune et aux atteintes de la maladie. Il te sert, avait dit Satan au Créateur, parce que « tu as protégé, lui, sa maison et tout ce qui est à lui, parce que tu as béni l'œuvre de ses mains et que ses troupeaux couvrent la terre ». Il te sert encore, lui répète-t-il après la première épreuve ; mais « peau pour peau, livre-moi sa chair et je suis sûr qu'il te maudit en face ». Le fait a contredit l'espérance diabolique. Les motifs qui ont inspiré la sainteté de Job sont *désintéressés* vis-à-vis de la richesse. L'auteur nous révèle une noble conscience d'homme, assez éclairée pour dégager sa crainte de Dieu de l'égoïsme et de la vulgarité, dont les sentiments ont déjà les délicatesses d'une charité qui aime Dieu pour lui-même et par-dessus toute chose. Il connaissait donc que les biens de la terre et le bonheur dans ce monde ne sont pas en *corrélation* nécessaire avec la sainteté et la justice, qu'ils peuvent accompagner l'amour du Créateur sans en être la cause et la rémunération *proportionnées*.

Au thème du prologue s'ajoute le thème du poème : quelle est la cause, quel est le but de la souffrance. On croyait chez le peuple juif et certains dispositifs de la loi, certains égards d'une Providence généreuse avaient pu accréditer cette croyance, que la prospérité était la rétribution et par conséquent le signe de la vertu, que les grands malheurs, surtout quand ils arrivaient subits et imprévus, étaient le châtiement de la faute. Les faveurs et les disgrâces de la fortune témoignaient donc de la sainteté et de l'impiété; ils pouvaient servir à les évaluer et à les contrôler. Les Israélites avaient accepté ce contrôle (1); il persista longtemps puisque nous relevons certaines appréciations semblables même dans l'Évangile (Luc, XIII, 1-4; Jean, IX, 2).

Le poète a voulu rectifier cet écart; il s'est attaqué aux préjugés de ses contemporains, et leur a fait comprendre que les épreuves et les ruines matérielles ne donnaient pas le signe infaillible qui devait distinguer les justes des méchants, puisque les malheurs les atteignaient les uns et les autres aussi promptement et dans la même mesure, que toute souffrance n'est pas un châtiement, qu'à côté de celle qui punit et qui provient de la justice de Dieu, il y en a d'autres, habilement nuancées et distinguées, qui se réclament de sa bonté; elles doivent prévenir et combattre dans l'homme pieux l'orgueil et l'égoïsme, ou bien accélérer ses progrès dans le bien en provoquant ces luttes troublantes qui permettent les grandes victoires et qui créent les fortes vertus.

Mais le problème de la souffrance est-il avec cela suffisamment et totalement expliqué? Le thème du poème n'est-il pas autre que celui du prologue? Ne constitue-t-il pas une surenchère vis-à-vis de celui-ci? N'est-il pas accru de nouvelles données, compliqué de nouveaux éléments, présenté par l'auteur sur une scène agrandie et exhaussée avec la plénitude de sa portée et la totalité de ses développements? Quand un homme a été atteint par quelque endroit dans ses affections ou dans ses biens, c'est au cœur et à l'esprit que le coup a frappé, et c'est alors qu'il pose à la Providence les questions hardies sur ses procédés dans la distribution des faveurs et des maux. Sans doute Dieu répond à Job que ses desseins sont en dehors de son intelligence, puisqu'elle est courte et qu'il n'est que d'hier; mais le problème subsiste et attend une solution. Pourquoi la prospérité de l'impie, « la paix sous la tente des pillards, la sécurité pour ceux qui offensent Dieu et qui se sont fait un Dieu de leur force », la stabilité de ce bonheur qui, malgré les dé-

(1) Les commentaires de Rashi abondent en remarques de ce genre. Le rabbin qui nous les expliquait les certifiait aussi véridiques qu'une parole de la Torah. Abel, disait-il, a dû certainement pécher. Autrement Dieu l'aurait défendu contre son frère et préservé de la mort.

négations des amis de Job, n'est pas toujours exposé aux vengeances d'une justice terrestre, qui se survit et s'affermi dans de longues et de nombreuses générations? Et, comme contraste à ce tableau, non seulement les insuccès matériels, mais les souffrances morales du juste qui a servi dans la sincérité de son cœur, et qui, frappé, accepte la disgrâce, s'arrache au désespoir, sans révolte et sans blasphème. Quelle est la vraie solution, la seule possible du problème vu sous son double aspect?

Si l'on dit que l'auteur a voulu prouver par un exemple que les biens de la terre seront toujours restitués au juste comme la récompense de ses épreuves, c'est affirmer qu'il ignorait ou oubliait l'histoire de sa nation et de ses prophètes. Or, pouvait-il ignorer, pouvait-il ne pas se souvenir que presque tous les grands serviteurs de Dieu, depuis Moïse jusqu'à Jérémie pour en clore la liste à la captivité, qui, au milieu de l'affaïssement général, luttèrent contre l'impiété des rois et les tendances idolâtriques du peuple, furent persécutés, « lapidés, sciés et torturés », selon le témoignage de saint Paul, et moururent sans recevoir une récompense mondaine? Leur vie n'a pas eu comme épilogue l'idylle gracieuse du livre de Job. L'auteur devait conserver la mémoire de ces victimes qui avaient été sacrifiées par l'irrégion glorieuse et triomphante, car, quoique poète, il est philosophe et son œuvre est avant tout l'œuvre d'un penseur. Quelle que soit la date de son poème, à quelque cycle qu'on le rapporte et surtout si on en recule la composition, il était témoin de faits semblables, il était contemporain de doctrines déjà mûres sur la rétribution dernière et il est difficile de croire qu'il les ait complètement passés sous silence ou qu'il n'y ait fait aucune allusion.

Aussi il y a un peu d'ironie à affirmer que sans cet appel au « Vengeur » des derniers jours, l'énigme est résolue, que la solution de l'épilogue est en elle-même complète, que si Job a clairement parlé de la résurrection et de la rétribution dernière, le livre n'a plus de sens. L'affirmation est tout au moins exagérée. Le fait de l'épilogue sur la restitution en biens et en troupeaux dont la victime est gratifiée, sur sa famille qui se reconstitue, peut n'être qu'une concession aux doctrines juives et aux préjugés tenaces qui s'étaient solidifiés dans le cerveau du peuple et surtout des paysans. Ceux qui, sans admettre l'historicité complète du livre, acceptent cependant la réalité partielle du récit pourront dire justement que cette rétribution terrestre, telle qu'elle nous est rapportée, est en accord avec l'Ancien Testament, adaptée aux procédés bienveillants d'une Providence qui avait promis au juste la rosée du ciel, la bénédiction du sein et la succulence de la

terre, mais qui n'avait pas exclu pour cela la rémunération spirituelle de l'autre monde.

De ces quelques notes que nous avons crues indispensables pour éclairer notre travail, il nous est permis de conclure : — premièrement que l'auteur du livre de Job savait que la prospérité terrestre n'est pas la rétribution proportionnelle et adéquate de la sainteté et de la vertu ; — secondement que la rémunération dernière a dû au moins être sous-entendue par lui. Mais n'a-t-elle pas été formellement exprimée ? C'est au texte et à la tradition qu'il appartient de donner une réponse.

*
* *

Le texte que nous avons à traduire comprend trois versets (25, 26, 27) du chapitre XIX. On le considère généralement comme l'inscription annoncée par les deux versets précédents :

Qui me donnera que mes paroles soient écrites !
Qui me donnera qu'elles soient gravées dans un livre
Avec un style de fer et avec le plomb,
Et qu'elles soient pour toujours sculptées dans le roc !

Cette annonce solennelle doit, a-t-on dit, préluder à un grave aveu. Plusieurs cependant ne concèdent pas qu'elle soit un en-tête ; ils nient que le verset 26 ait quelque dépendance vis-à-vis des versets 23 et 24. Les paroles que Job voudrait que l'on gravât avec un burin de fer et que l'on coulât avec le plomb peuvent n'être simplement que les discours par lesquels il essaie de convaincre ses amis de son innocence. Nous n'insistons pas sur ces détails, qui sont hors cadre et qui n'engagent en rien les discussions qui vont suivre.

VERSET 25.

וְאֵנִי. Quelques-uns ont prêté au waw une valeur causative. Il serait plus juste de le traduire simplement : *quant à moi*, je sais que mon goël est vivant.

וְיָדַעְתִּי. *Je sais, j'ai la certitude.* De ce verbe dépendent toutes les phrases incidentes qui suivent. La relation כִּי est supprimée.

גְּאוּלִּי. La parenté donnait au go'ël accès dans les affaires d'autrui et lui conférait les droits de rachat, de vengeance et de libération. Dieu a été le goël de son peuple lorsqu'il l'a arraché à la captivité d'Égypte. (Ex., VI, 6 — XV, 3 ; Ps., LXXIV, 2 — LXXVII, 16.)

Souviens-toi de ton peuple que tu as acquis autrefois,
Que tu as racheté comme la tribu de ton héritage.

Il exerce encore ses droits et ses devoirs de goël, lorsqu'il vient au secours du pauvre, de l'orphelin et de tout opprimé. (Prov., xxiii, 11; Ps., cxix, 154; Lam., iii, 58.)

Seigneur, tu as défendu la cause de mon âme;
Tu as racheté ma vie.

Le sens le mieux adapté à la situation de Job est celui de vengeur et de rédempteur.

הוֹדוּ. L'épithète donnée au goël n'indique pas une simple présence. Job a voulu en accentuer la vitalité, l'attribut selon lequel son action doit s'exercer à son égard.

וְאֶחָדָם. Se rapporte vraisemblablement au Rédempteur, malgré la traduction de saint Jérôme qui a donné au texte son maximum de valeur et qui l'a même exagérée. Il doit être compris comme une apposition au sujet. Faut-il lui concéder un sens absolu tel qu'on le trouve dans Isale? (xliv, 6; xlviii, 12.)

Ainsi parle Iahwé, roi d'Israel et son rédempteur,
Iahwé des armées.
Je suis le premier et je suis le dernier.

Doit-on au contraire atténuer et restreindre ce sens de « dernier »? La première acception nous paraît préférable. Notons seulement qu'elle ne fait pas violence au texte.

עַל עָפָר. La majorité des traducteurs ont exclu les lectures de « sur l'arène » et « sur la terre » et proposent le sens précis de « sur la poussière » en laquelle le corps de la victime doit être bientôt transformé. Ce sens est obvie, naturel, étant donné son emploi fréquent dans le poème lui-même. (vii, 21; x, 9; xvii, 16; xx, 11; xxi, 16.) « In pulvere dormiam, et si me quæsieris non subsistam ».

וְקוּם. Il se lèvera, il surgira comme vengeur. C'est le mot habituellement employé pour décrire l'apparition d'un témoin ou d'un juge. Nous lisons dans le Deutéronome (xix, 16) : « Lorsqu'un faux témoin s'élèvera contre quelqu'un... »; et dans le Psaume xxvii, 12 :

On entrera dans les cavernes des rochers
Pour éviter l'éclat de sa majesté,
Quand il se lèvera pour effrayer les hommes.

Dillmann fait remarquer avec raison que ces expressions ne peuvent convenir à l'apparition dont il est parlé au chapitre xxxviii. Il faudrait substituer Yêred à Yâqoum et rayer 'aphar. Dans la théophanie que nous décrit le poète, Iahwé se tient sur les hauteurs, au sein de la

tempête. C'est de là qu'il fait entendre sa voix et qu'il invite Job au silence et à la discrétion. De plus, le rôle qui lui est prêté n'est pas un rôle de goël.

Jusqu'ici il y a accord presque général entre les traducteurs. Les variantes de lecture ne sont que secondaires et accessoires. Les difficultés graves commencent au verset suivant.

VERSET 26.

Deux traductions en ont été données : 1° « Et après ma peau qu'ils ont détruite (mise en pièces) » ; 2° « après que celles-ci (mes chairs) auront été entourées de ma peau ».

אחר. On a dit que ce mot *ahar* devait être ici une préposition et qu'il ne pouvait nullement être compris comme un adverbe, car dans ce cas il serait immédiatement suivi du verbe. Les motifs de ce refus sont exagérés. Nous trouvons en effet, dans un psaume (LXXIII, 24) un passage similaire que presque tous les traducteurs à la suite de saint Jérôme ont lu de la même façon (*ahar* signifierait *postea* et *cabôd* serait un accusatif de but ou de manière). Son emploi comme adverbe dans notre verset, emploi proposé par un grand nombre d'exégètes, peut donc être maintenu. Cependant il serait préférable de traduire strictement *postea* et non *postquam*.

עירי. C'est le régime de *ahar*, disent ceux qui regardent la particule comme préposition. D'après les autres 'ôri est le régime de niq'fou.

נָקַף. Encore deux traductions sur ce mot le plus discuté du texte. Sous sa forme actuelle il peut être le niphil ou le piël de la racine naqaf, verbe fréquemment employé à l'hiphil et dont le sens est bien établi : « décrire un cercle, aller en rond, accomplir une période, une révolution ; *circuire, in gyrum versari* ». Les uns lui donnent le sens « d'être revêtu, d'être entouré », le regardant comme le passif de la forme hiphil, puisque le qal est sans emploi. Mais avec quelle signification la forme niphil se rencontre-t-elle dans la Bible ? Est-ce avec le sens d'être entouré ? Jamais le niphil n'a eu cette valeur. Dans Isaïe (10,34) le même mot à la même forme signifie : abattre, secouer, *discutere, conterere*, « abattre les branches des arbres, les dépouiller de leurs rameaux », sens vraisemblablement apparenté à la racine *naqaf*. De plus, il faut traduire un parfait très caractérisé par un futur bien sonnant ; ce qui n'est possible qu'en supposant une sorte de futur antérieur régi par *ahar*. Cette traduction, qu'on peut appeler traditionnelle, est fortement attaquée. Le groupe le plus nombreux des traducteurs

modernes maintient le sens que donne Isaïe et regarde ce mot, soit comme un niphâl soit surtout comme un piël.

זאת. On peut conserver le sens adverbial « in hunc modum » « ainsi ». Quelques-uns le considèrent comme le régime de *niq'fou* : « ils ont détruit celles-ci ». D'après les autres, le sujet de ce même verbe « quand ces (chairs) auront été revêtues ».

בבשרי. Les interprètes qui se sont différenciés dès le début ont également ici des traductions contradictoires. Les uns donnent à la préposition un sens privatif et obtiennent la phrase suivante : « sans ma chair, je verrai Dieu ». Les autres, qui dans le verset précédent ont trouvé la phrase : « Quand je serai revêtu de ma peau », voient ici l'achèvement de la pensée et lisent : « De ma chair je verrai Dieu ». Quelques-uns, plus prudents et plus réservés, croient à une corruption du texte.

VERSET 27.

Le mot à mot du texte hébreu actuel n'a pas de difficulté sérieuse. « Lui que je verrai pour moi, que mon œil verra, et non un autre. Mes reins se fondent au dedans de moi ». Le parfait *ראי* mis en parallélisme avec l'imparfait *אחזה* est un parfait de certitude (v. 20). « Je le verrai pour moi », c'est-à-dire bienveillant et propice. Les traducteurs qui ont proposé « sans ma chair je verrai Dieu » expliquent assez vraisemblablement « mon œil le verra » en faisant appel à l'usage de ce mot pour désigner une vision personnelle qui fait abstraction de tout organe matériel « Je le verrai moi-même ». « Mes reins se fondent au dedans de moi », est, dit-on, une formule très hébraïque pour exprimer l'impatience d'un désir, d'une espérance. On a accusé ce verset d'être une glose et même une glose assez banale moulée sur un texte primitif. Il y aura lieu d'apprécier la valeur de ce reproche, quand nous examinerons la traduction des Septante qui donnent un sens tout différent.

On a vu les essais de traduction de part et d'autre. Les deux groupes s'accusent mutuellement de parti pris. Il nous est permis de contrôler le blâme, de rechercher quelle est la lecture la plus influencée. En proposant la traduction du v. 26, le Père Knabenbauer fait un aveu significatif. Nous proposons comme plus probable, dit-il, « et postea pelle mea circumdabuntur hæc et ex carne mea videbo Deum ». Je sais qu'il y a peu d'hébraïsants qui agréent cette lecture et que la plupart (et il cite des noms illustres) ont lu « vel postquam pellem meam contriverunt hanc; vel postquam corpus meum, hoc inquam, consump-

tum fuerit, vel frequentius : post pellem meam quam contriverunt, hanc. » Il faut donc venger, conclut-il, la traduction proposée. Le R. P. a-t-il réussi non pas à la montrer plus probable, mais seulement probable? Il est permis d'exprimer un doute à ce sujet. Certes, il n'y a pas à relever ici des fautes de grammaire et de syntaxe ; la grammaire hébraïque est assez élastique, et, habilement sollicitée, elle se prête volontiers « au tour de force ». Mais si l'on examine le nombre et l'autorité des adversaires dont la loyauté, pour quelques-uns du moins, est en dehors du soupçon, si l'on considère que l'on a dû multiplier les ἀπαξ λεγόμενα, recourir à des sens sans appui dans l'usage biblique, qu'une phrase comme celle-ci « *De ma chair, je verrai Dieu* » avec tous les artifices des explications et des gloses habituelles peut être française ou latine, mais qu'elle ne répond pas à un concept hébreu, il faut reconnaître que la traduction proposée comme plus probable est tout au plus vraisemblable. Nous préférons imiter la réserve de M. Loisy qui regarde le verset 26 comme mutilé et corrompu et qui multiplie les points d'interrogation, même dans la traduction la plus strictement grammaticale.

Mais le texte 25-27 doit-il être victime de l'obscurité de ce verset et faut-il le sacrifier tout entier? Nous ne le croyons pas. Nous n'essaierons pas cependant une restitution hypothétique. En plus de la difficulté que ce jeu présenterait, il serait vain de demander à des versions qui souvent se dérobent, à des leçons aberrantes, une probabilité sérieuse, et les valeurs acquises par ce procédé seraient légitimement sujettes à caution. Toutefois il y aurait profit à recueillir les fragments qui ont survécu dans ces leçons si maltraitées par les siècles, les traducteurs et les copistes, et l'on pourrait arriver de cette manière à un résultat satisfaisant.

Nous allons donner les différentes lectures en exposant d'abord la traduction du texte hébreu actuel.

1° Traduction qui nous semble la plus littérale.

- 25. Quant à moi, je sais que mon vengeur est vivant,
Et qu'il se lèvera le dernier sur la poussière.
- 26. Et après(?) ma peau qu'ils ont mise en pièces(?)
Et sans(?) ma chair je verrai Dieu
- 27. Lui que je verrai pour moi,
Que mes yeux verront et non ceux d'un autre.
Mes reins se consomment dans mon sein.

2° Traduction adaptée à celle de saint Jérôme,

- 25. Car je sais que mon vengeur est vivant,
Et qu'il se lèvera le dernier sur la poussière.

26. Et après que ces (chairs) auront été revêtues de ma peau (?)
De (?) ma chair je verrai Dieu.
27. Lui que je verrai pour moi,
Que mes yeux verront et non ceux d'un autre.
Mes reins se consomment dans mon sein.

Les versets 25 et 27 sont lus de la même manière; il n'y a pas à relever de différences notables. Les divergences n'ont lieu qu'au verset 26. Nous avons cru utile de pointer les variantes douteuses.

Quoi qu'il en soit, Job affirme avec certitude qu'il y aura pour lui un vengeur dont il accentue la vitalité, un vengeur qui se lèvera sur sa poussière et aura le dernier mot dans la discussion qu'il soutient avec ses amis. Serait-il invraisemblable et tout à fait hypothétique de supposer que ce goël sera le goël vis-à-vis de « sa peau » et de sa chair? De plus il annonce hautement qu'il verra Dieu de ses propres yeux, qu'il le verra « pour lui », c'est-à-dire au lieu propice et favorable ou personnellement et que ses reins se fondent et se consomment au dedans de lui dans cette espérance. Ces conclusions restreintes à leur minimum, nous pouvons les déduire et les exiger du texte hébreu tel que nous le lisons aujourd'hui.

Voici le texte des Septante : « Je sais qu'il est éternel, celui qui doit me délivrer, restaurer sur la terre ma peau qui souffre cela. C'est de par Dieu que me sont arrivées ces choses dont je suis instruit par moi-même, que mon œil a vues et non un autre, car toutes se sont accomplies dans mon sein ». L'Alexandrin et le Sinaitique ont ἀναστῆσαι ἐξ ἐμοῦ σώμα, au lieu de ἀναστῆσαι τὸ δέξμα ἐξ ἐμοῦ. Il est facile de restituer à peu près le texte hébreu que lisaient les traducteurs grecs.

ואני ידעתי גאלי חי ואחרון :
על עפר יקים עורי נקפ זאת.
משדי יהיו אלה :
כלו כלם בחקי

Dans ce texte, comme l'on voit (1), le cadre poétique est complètement détruit, le comput des pieds rythmiques assez difficile à rétablir, le parallélisme sacrifié. Cependant les éléments communs avec le texte hébreu sont encore assez nombreux. ('ôri doit être maintenu, lui substituer 'èdi est plus qu'hypothétique.) Il semble contredire en

(1) 'Ahar est omis. On peut supposer qu'il était une addition provenant de son idiotypie avec 'Aharon. Selon toute apparence, les Septante ont bien compris le rôle et la mission de ce goël. Il y aura un vengeur qui se lèvera pour restituer la chair de la victime. Clément Romain (Lettre aux Corinthiens, I, 26) lisait un texte qui avait σάρκα.

partie les conclusions que nous avons déduites de notre texte hébreu. Toutefois nous devons faire remarquer que Job espère le rétablissement : la résurrection de sa peau. Quelle est cette restauration? Est-ce la résurrection de l'épilogue ou la résurrection dernière, nous aurons à le discuter plus loin.

On connaît le texte de saint Jérôme : mis en présence d'un verset obscur et croyant sans doute qu'il avait le droit d'accentuer une idée dogmatique dont l'existence ici était indubitable pour lui, il traduit ainsi : « Scio quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum; et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum quem visurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt et non alius; reposita est hæc spes mea in sinu meo ».

Le targum chaldéen témoigne d'un texte hébreu peu différent du nôtre : « Et ego scio quod liberator meus vivit (qayyâm) et post hæc redemptio ejus consurget super me. Et postquam inflata fuerit (ou convaluerit) cutis mea, videbo iterum Deum, quem ego visurus sum mihi et oculi mei videbunt et non alius; consumpti sunt renes mei in sinu meo ». Cette leçon constitue un apport assez précieux pour le texte hébreu actuel, et elle appuie la lecture de saint Jérôme ou plus vraisemblablement saint Jérôme l'a utilisée.

La Pschitta a clairement traduit le v. 25. Le verset 26 est obscur, il n'est pas loin du non-sens. Le texte entier est du reste assez gravement mutilé.

V. « 25 : Ego scio quod liberator meus vivit et *in fine* super terram manifestabitur. — V. 26 : Et super cutem meam ('al meshci est (quod) nivolvuntur hæc et super carnem meam. — V. 27 : Si viderunt Deum oculi mei, videbunt lumen. » Job espère que sa peau aussi bien que sa chair sera revêtue. On ne s'explique pas quel peut être le revêtement de sa peau.

Nous ne parlons pas de la version arménienne, qui n'a pas une valeur personnelle et indépendante. Elle concorde généralement et assez exactement avec la traduction proposée par saint Jérôme.

Nous avons établi notre enquête sur la tradition du texte. Nous l'avons informée de toutes les données qu'il est possible de recueillir. On peut donc dès maintenant fixer les conclusions suivantes : 1° Job sait qu'un vengeur se lèvera pour lui, — unanimité des versions. 2° Sa peau lui sera rendue, — témoignage des Septante de l'ancienne Vulgate, du chaldéen et de saint Jérôme; le texte hébreu actuel ne s'y oppose pas absolument, surtout si on supprime 'ahar. 3° Il aura une vision personnelle de Dieu, — conclusion plus douteuse puisqu'elle est niée par les Septante. Deux traditions se trouvent en présence : il

y a donc lieu de faire un choix. Toutefois, quelle que soit la lecture adoptée, les deux premières conclusions doivent être maintenues, et le texte conserve ses principaux éléments et ses données essentielles.

*
* *

Quel est ce rédempteur? Quelle est cette restauration de sa peau? Quelle est cette vision divine? Il importe de préciser toutes ces questions, et, comme elles sont liées entre elles, de les résoudre simultanément.

Cette rédemption est-elle une rédemption terrestre? Au point où la discussion en est arrivée, Job a renoncé à l'espérance de voir son innocence reconnue par ses amis, la justice se manifester en sa faveur sur cette terre; il ne croit pas que son corps, si durement et si ignominieusement frappé, puisse être rendu à la santé. Il s'est abandonné aux issues naturelles de la maladie. Tout est fini pour lui; la mort l'attend (ch. xvi, 22; xvii, 1) :

Le nombre de mes années touche à son terme,
Et je m'en vais par un sentier d'où je ne reviendrai pas.
Mon souffle s'alanguit,
Mes jours s'éteignent,
Le sépulcre m'attend.

Il reprend et achève sa pensée dans le même chapitre (xvii, 13-16) avec une puissance sans égale de pathétique désolé et attendri :

C'est le séjour des morts que j'attends pour demeure,
C'est dans les ténèbres que je dresserai ma couche.
Je crie à la fosse : Tu es mon père,
Et aux vers : Vous êtes ma mère et ma sœur.
Mon espérance, où est-elle donc?
Mon espérance, qui peut la voir?
[Mes espérances] elles descendent aux portes du Shéol,
Quand nous irons ensemble reposer dans la poussière.

Nous remarquons que ce même renoncement à tout bonheur terrestre, non seulement précède la déclaration du chapitre xix, mais qu'il la suit aussi angoissé, aussi douloureux, que ses regrets des mois passés, des jours où Dieu le gardait et le guidait, où il venait en ami converser avec lui sous sa tente, indiquent que tout espoir de recouvrer la santé, la prospérité et la considération, est définitivement perdu (xxx, 19-23) :

Dieu m'a jeté dans la boue,
Et je suis comme la poussière et comme la cendre;
Je crie vers toi et tu ne me réponds pas,

Je me dresse et tu ne me regardes pas;
 Tu es devenu implacable contre moi,
 Tu me combats avec la force de ton bras,
 Tu me soulèves dans la tempête et tu m'emportes,
 Et tu m'anéantis dans la tourmente.
 Car, je le sais, tu *me mènes à la mort*,
 Au rendez-vous de tous les vivants.

Job n'a donc jamais espéré la restauration décrite par l'épilogue, la manifestation de son goël sur la terre. Avant et après la déclaration du chapitre XIX, la désespérance, de ce côté-là du moins, est la même, aussi nettement affirmée.

Est-ce la théophanie du chapitre XXXVIII qu'il attend? Mais il avoue son impuissance et sa désolation de ce que Dieu est insaisissable et qu'il ne sait où le rencontrer (23).

Oh! si je savais où le rencontrer,
 Si je pouvais arriver jusqu'à son trône,
 Je plaiderais ma cause devant lui.

 Mais si je vais à l'orient, il n'y est pas;
 Si je vais à l'occident, je ne le trouve pas;
 Est-il au nord, je ne puis le voir;
 Se cache-t-il au midi, je ne puis le saisir.

Ceux qui expliquent la déclaration de Job par une espérance soit en la théophanie du poème, soit en la solution de l'épilogue se heurtent donc à de graves difficultés exégétiques. De plus, comme nous avons essayé de le montrer plus haut, cette récompense est en elle-même incomplète et peu proportionnée, et les problèmes poursuivis et soulevés au cours de la discussion ne recevraient pas leur vraie réponse. Aussi Dillmann, qu'on a accusé non sans raison de myopie, mais dont le défaut de vision est fort appréciable ici puisque nous étudions le texte et le texte seul, rejette-t-il cette opinion comme antilittéraire et contradictoire à ce texte.

L'explication qui restreint les espérances de Job à un simple retour à la santé et à son premier état, dit-il, a trouvé avec raison peu d'applaudissements. Ceux qui croient qu'il a exprimé une assurance que Dieu lui apparaîtrait pour venger son droit et son honneur se mettent en opposition avec le texte. Et, de plus, que subsisterait-il de l'art du poète, si son héros dès le milieu de la pièce savait d'avance et avec certitude quelle serait l'issue réelle de la discussion et de son épreuve? N'aurait-il pas ainsi soustrait tout motif à son pathétique et dérobé tout fondement à de plus amples développements? « Wäre nicht da-

durch dem tragischen Pathos und der weitem Entwicklung Grund und Boden entzogen? » Cette dernière raison nous paraît décisive contre l'interprétation réaliste de l'espérance de Job. Si dès le chapitre XIX le héros du poème *sait avec certitude* que son corps reviendra à la santé, que sa prospérité d'autrefois lui sera rendue, que deviennent les dénégations qui ont précédé? Que deviennent surtout celles qui suivent? Que faut-il penser d'un poète qui, dénouant son drame au moment où la montée vers la crise s'accroît, le poursuit ensuite, oubliant dans une inconscience naïve la solution qu'il vient de proposer? N'est-ce pas une caricature de tragédie?

Tandis que si l'on admet, selon les exigences du contexte, que Job désespère d'une justice et d'une rémunération terrestre, et que, renonçant à prouver son innocence aux amis qui la soupçonnent, voyant que sur cette terre tout est fini, il se dévoue à la mort et aux lourdes ombres du Shéol, il est plus exact de conclure que le goël attendu est le goël des derniers jours, qui l'élèvera à la vision personnelle de Dieu après avoir ressuscité sa chair. Il faut, dit Dillmann, ou rejeter le texte tout entier comme corrompu et inexplicable, — ou bien reconnaître que Job parle d'une vision de Dieu dans l'au-delà. Nous faisons nôtre cette seconde alternative.

L'antiquité chrétienne ne s'est pas dérobée devant les nécessités du texte qu'elle a lu à peu près unanimement dans le sens que nous avons indiqué. Deux sources peuvent être regardées comme l'origine et le départ de toute la tradition patristique, la version des Septante et l'ancienne Vulgate d'un côté, et de l'autre la Vulgate de saint Jérôme. De la première est tributaire l'exégèse des premiers écrivains soit grecs, soit latins : Clément Romain, Origène, Cyrille de Jérusalem, Épiphanie, etc., et saint Ambroise. Il est permis de faire remarquer que si saint Jérôme a traduit aussi rondement et a exagéré le sens de résurrection, c'est parce que antérieurement il était convaincu que ce sens était enseigné par le texte. La tradition latine ne s'est jamais écartée de son chef et n'a pas proposé une interprétation matérialiste des espérances de Job. Nous ne reproduisons pas les citations; on trouvera dans les manuels tous les textes afférents à la matière.

Saint Jean Chrysostome n'accepte pas l'opinion qui avait cours dans toute l'antiquité. Il affirme clairement dans la deuxième lettre à Olympiade que Job ne savait rien de la résurrection.

Οὗτος δὲ καὶ δίχαιος ὢν, καὶ περὶ ἀναστάσεως ἐπιστάμενος οὐδέν, etc. Toutefois il semble réformer et rétracter sa première interprétation dans son commentaire sur le livre de Job. Il glose ainsi le verset 26 : « Utinam, inquit, Deus cutem meam resuscitet, quæ hæc perpessa est.

Hinc autem dogma Ecclesiæ docemur, quod corpus scilicet ipsum, tentationes et cruciatus sustinens, una cum anima resurgat ut gloria cum illa simul fruatur; unde dixit, quæ perpetitur hæc... Non ignarus igitur resurrectionis fuit, neque, mea quidem sententia, resurrectionis corporum; nisi quis dicat liberationem ab ærumnis quibus premebatur resurrectionem esse. »

Luther a transcrit mot à mot la traduction de saint Jérôme. Dom Calmet ne rejette pas comme impossible et improbable le sens de rétablissement matériel et de retour à la santé, quoiqu'il soit difficile, ajoute-t-il, de le concilier toujours avec le texte. On pourrait dire que la restauration de l'épilogue seule prévue par Job n'est que la figure de la résurrection dernière et ainsi sauvegarder l'exégèse traditionnelle et l'usage liturgique. Cette distinction est légitime en elle-même. Cependant l'appel au sens spirituel et typique nous semblerait ici un recours désespéré aux derniers moyens pour couvrir une retraite et pour masquer un échec mal déguisé.

S'il est vrai que l'esprit des Israélites était déjà et fort anciennement accoutumé à la croyance en la résurrection et en sa possibilité, s'il est peu logique de proportionner une récompense banale et mondaine à une sainteté que les ruines matérielles ont montrée désintéressée vis-à-vis de la richesse, qui a souffert de lourdes épreuves morales sans désespoir et sans blasphème, il ne répugne nullement de conclure que la déclaration de Job est sous la mouvance de ces grandes idées de rétribution dernière et inspirée par elles, d'autant plus que ce sens est renforcé par tout un afflux d'exégèse patristique, par l'antiquité chrétienne et par la liturgie, qui ont vu dans la personnalité de Job une figure du Christ souffrant et ressuscitant.

Ce travail était imprimé lorsque nous eûmes connaissance de l'édition critique du livre de Job publiée par M. Siegfried (collection P. Haupt). L'annotateur rejette tout le texte de la déclaration : 25, 26, 27; 27^e seul est excepté. Ce passage, dit-il, est une glose postérieure introduite dans un temps où la résurrection du juste était regardée comme possible. Le savant critique accepte donc le sens de résurrection que nous avons essayé de mettre en lumière et de défendre, et croit que le texte des Septante ne peut être compris différemment. Il appuie fortement sur la mise en scène de la comparution du goël, sur la nature de son rôle et sur l'objet de sa mission. « Il se tiendra sur *ma* poussière, sur la poussière de *ma* tombe; il infusera une nouvelle

vie dans ma peau ». M. Siegfried propose une restitution de l'hébreu primitif. Mais pourquoi ne s'est-il pas conformé dans son Essai au modèle de l'hébreu actuel et introduit-il des mots nouveaux : *hayyoth*, *m^ocalcel*, etc.? (1).

Les préjugés dogmatiques qui ont motivé la condamnation et le rejet du passage ne nous semblent pas très sérieux. Il faudrait prouver que l'idée de la résurrection des justes n'est pas antérieure à Daniel et à l'auteur des Macchabées, que ces écrivains ne sont nullement tributaires d'un courant doctrinal, mais qu'ils l'ont eux-mêmes créé. Si ce point était démontré, il serait légitime de reconnaître dans ce passage une influence du prophète et du rédacteur des guerres asmonéennes. Tout au contraire, la prophétie d'Isaïe ne parle que de la résurrection des justes, résurrection qu'ont mérité leur espoir en Dieu et leur patience au milieu des épreuves.

Fr. Vincent ROSE, O. P.

Fribourg (Suisse).

(1) Ce n'est plus une restitution, c'est une traduction quelconque du grec en hébreu.



ÉTUDE LITTÉRALE DU PS. XLV (VULG. XLIV)

Le commentaire du psaume XLV, tel que nous le concevons ici, n'est ni un commentaire dogmatique ni un commentaire moral ou mystique. Le but unique de ce travail est de montrer les avantages que peuvent fournir, pour l'intelligence du sens littéral d'un psaume, la comparaison du texte et des versions, jointe aux autres ressources de la critique textuelle et à la connaissance du *milieu* de l'auteur sacré.

Le psaume *Eruclavit* est un épithalame royal : tout le monde en convient. Faut-il y voir une simple allégorie destinée à célébrer l'alliance de Yahweh avec la synagogue, de Dieu avec l'Église? L'auteur se propose-t-il directement de célébrer les noces d'un roi de Juda avec une princesse étrangère, et le psaume n'atteint-il qu'au sens spirituel les grandes idées émises dans l'hypothèse précédente? Ces questions, capitales dans une étude dogmatique, sont secondaires par rapport à la fin que nous nous sommes proposée.

Pour procéder avec ordre nous donnerons d'abord la traduction du psaume; ensuite nous exposerons les différentes remarques auxquelles elle peut donner lieu.

TRADUCTION DU PSAUME XLV.

AU MAÎTRE DE CHOEUR. — SUR L'AIR DES LIS. — DES ENFANTS DE CORÉ.
MASKIL. — CHANT D'AMOUR.

Mon cœur déborde de nobles penses;
Je dédie mon œuvre au Roi.
Ma langue est comme le roseau d'un scribe exercé :
Tu es le plus beau des fils de l'homme!
La grâce est répandue sur tes lèvres;
C'est pourquoi Dieu te bénit à jamais.
Ceins ton glaive, vaillant héros;
Revêts-toi de majesté et de splendeur.

Bande ton arc, élance-toi sur ton char,
Pour la cause de la justice, du malheur et de l'innocence.

Ta droite te fera voir des merveilles ;
 Des peuples entiers tomberont sous tes coups.
 Tes flèches sont aiguës, vaillant héros ;
 Elles iront au cœur des ennemis du roi.
 Ton trône, Elohim, est stable à jamais.

Ton sceptre royal est l'appui de la justice ;
 Tu aimes l'équité, tu abhorres le crime.
 C'est pourquoi Elohim, ton Dieu, répand sur toi
 L'huile d'allégresse plus que sur tes égaux.
 La myrrhe et l'aloès parfument tes habits ;
 Ils te réjouissent dans tes palais d'ivoire.
 Des filles de rois sont parmi tes bien-aimées ;
 La reine siège à ta droite, vêtue de l'or d'Ophir.

Écoute, jeune fille, sois attentive, prête l'oreille ;
 Oublie ton peuple et la maison de ton père.
 Le roi est épris de ta beauté ;
 Il est ton maître : rends-lui tes hommages.
 Tyr viendra t'apporter ses présents ;
 Et par leurs assiduités les grands solliciteront tes faveurs :
 Toute belle est la fille des rois au dedans du palais ;
 Sa robe est toute brodée d'or.

Richement parée, on te présentera au roi,
 Suivie des jeunes filles, tes compagnes.
 Elles entreront pleines de joie et d'allégresse,
 Elles entreront dans le palais du roi.
 A la place de tes pères, tu auras des enfants,
 Tu les établiras princes de toutes les provinces.
 Puissé-je rendre ton nom célèbre dans tous les âges ;
 Puissent les peuples te louer à jamais !

Ainsi que nous le montre la traduction qui précède, le psaume XLV est accompagné d'un titre : de plus, il paraît bien se composer de cinq strophes de huit vers chacune ; seule la deuxième strophe présente, dans le texte actuel, une irrégularité notable : elle n'a que sept vers.

Le titre est traduit d'après l'hébreu ; l'obscurité si fréquente dans les titres fait qu'ici plusieurs points sont douteux. Nous sommes loin en tous cas de la leçon du grec et du latin. La Vulgate porte : *In finem pro iis qui commutabuntur, filiis Core ad intellectum. Canticum pro dilecto*. Malgré ces divergences, en apparence si notables, il est facile de voir que ces deux leçons dérivent d'un même texte primitif, différemment ponctué et déjà obscur pour les traducteurs anciens.

La première divergence *In finem*, εἰς τὸ τέλος, est fréquente dans les psaumes : cet élément se retrouve, en effet, dans beaucoup de titres. L'hébreu porte לְמַנְצָה. Ce dernier terme n'est pas lui-même très clair. On peut y voir un infinitif, forme piel, du verbe נָצַח : d'après cette étymologie, il en est qui traduisent : *Ad canendum* (Paraph. chald. Michaelis) : d'autres y voient indiquée une modulation particulière de la voix et disent : *voce acuta*. Mais comme le fait remarquer Rosenmüller (*Scholia in Vet. Test.* pars. IV, t. I. *praefatio*), l'étymologie la plus probable est celle qui fait de מְנַצֵּחַ, en cet endroit, comme en plusieurs autres de la Bible où la signification n'est pas douteuse (II Par. II, 1. 17; xxxiv, 13), un participe employé substantivement. Ce mot désigne alors un surveillant de travaux ; c'est ici le *Praecentor* auquel étaient confiés les morceaux à exécuter. Il faut donc traduire : *Praecentori*, ou bien *Magistro chori*. La leçon du grec et du latin se comprend difficilement : ou bien le traducteur a lu מְנַצֵּחַ (le מ aurait alors été supprimé dans son manuscrit) ; ou bien dans מְנַצֵּחַ ponctué מְנַצֵּחַ il a vu un nom abstrait dérivé de נָצַח comme מְנַצֵּחַ l'est de נָצַח, מְנַצֵּחַ de כְּתָב.

L'expression latine : *Pro iis qui commutabuntur* (ὕπερ τῶν ἀλλοιωθησομένων) est plus obscure encore que la précédente. Nous lisons dans l'hébreu : עַל-שְׁשָׁנִים : Les traducteurs ont ponctué autrement ces consonnes : ils ont vu dans le premier ש le pronom relatif שׁ, forme abrégée de אֲשֶׁר : le reste du mot leur a paru dériver de la racine שָׁנָה qui veut dire, en effet : être différent, changer. Quant au mot hébreu שְׁשָׁנִים, il désigne le lis : l'expression *Super lilia* se rapporte soit à un air connu, soit à un instrument de musique dont le pavillon aurait eu la forme d'un lis.

Le titre indique ensuite le nom de l'auteur : *Filiis Core* (τοῖς υἱοῖς Κόρε) : cette expression correspond à un hébraïsme qui consiste à mettre les noms d'auteurs au datif. Le psaume *Eructavit* a donc été composé par un des fils de Coré. Indication bien peu précise, car la famille de Coré, comme celle d'Asaph, a eu des représentants un peu à toutes les époques de l'histoire biblique. Souvent on rapporte la composition de ce psaume au temps de Salomon : la magnificence des descriptions est généralement invoquée à l'appui de cette hypothèse.

Ad intellectum (εἰς σύνεσιν). Encore une locution dont la signification manquait de clarté aux yeux du traducteur. Aussi s'est-il borné à donner le sens étymologique du mot hébreu מַשְׁכִּיל : ce mot toutefois semble indiquer un poème d'une nature bien déterminée, mais dont les caractéristiques, métriques ou autres, nous échappent.

Enfin, le dernier élément du titre se comprend très bien dans l'hé-

breu. Il convient au sujet même du psaume. יִדְדוֹת, יִדְדוֹת chant d'amour (mot à mot : de douceurs, d'amabilités) est une bonne locution pour désigner un épithalame. Le latin et le grec *canticum pro dilecto* (ὠδὴ ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ) ont traduit librement et avec moins d'exactitude.

On voit, par cet exemple, quelle peine il faut se donner pour tirer de ces formules obscures un sens convenable.

La pièce qui nous occupe comprend cinq strophes, ainsi que nous l'avons vu. Elles sont toutes consacrées à l'éloge des deux époux. Dans les trois premières, le poète adresse ses louanges au roi : dans les deux suivantes il paraît s'adresser constamment à la reine.

Une étude plus approfondie du texte hébreu nous montre que chacun des huit vers dont sont composées les strophes est octosyllabique. Le psaume *Eructavit* a cela de commun avec les psaumes XLIV, XLVI, LX, LXVI, LXIX, LXXX (d'après l'hébreu). Or, parmi ces cantiques, trois au moins portent l'inscription *Super lilia* (parfois *Super lilium Testimonii*), à savoir les psaumes LX, LXIX, LXXX. Ce fait pourrait confirmer l'idée d'après laquelle cette inscription indiquerait pour l'exécution de ces chants un vieil air connu. Quoi qu'il en soit, le nombre relativement considérable des morceaux de ce rythme permet de considérer comme bien justifiées les règles métriques que leur a appliquées la savante critique du Dr Bickell. On peut donc tirer avec confiance les conclusions qui découlent de l'application de ces règles au psaume XLV; nous verrons quelle lumière elles répandent sur le texte sacré, à quel point elles en facilitent l'intelligence.

Dans la première strophe, l'auteur dédie son poème au roi ; il le félicite en même temps de sa beauté, de sa magnificence et aussi des bénédictions dont Dieu l'a comblé. Cette strophe comprend dans la Vulgate les versets 2-5 (jusqu'à *specie tua et pulchritudine tua* inclus.). Le latin et le grec sont, en somme, bien conformes à l'hébreu : seul le dernier parallélisme donne lieu à une remarque critique de quelque importance.

Dans le premier distique

Eructavit cor meum verbum bonum,
Dico ego opera mea Regi.

le mot *eructavit* (עֲרֹךְ עֲרֹךְ) correspond à une terme hébreu très fort. Le verbe עֲרַךְ exprime le bouillonnement d'une source qui jaillit de terre, de l'eau qui déborde du vase où on la chauffe : il symbolise ici le comble de l'enthousiasme et de l'inspiration poétiques. Le mot

בֹּנוֹ rendu par *bonum* (*verbum bonum*, λέγον ἀγαθόν) a un sens plus large que le mot latin : comme le mot ἀγαθός, il désigne ce qui est bon moralement, mais aussi ce qui est beau, ce qui est agréable. Ici le psalmiste se félicite de son œuvre : elle est bonne, elle est belle, elle fera plaisir au Roi auquel il la dédie.

Le cœur du poète déborde : sa langue ne peut en suivre les mouvements : tant la beauté du roi l'a saisi.

Lingua mea calamus scribæ velociter scribentis :
Speciosus forma præ filiis hominum.

Cette comparaison de la langue humaine avec le calame d'un scribe exercé nous semblerait plutôt faible. Le métier de scribe est vulgaire ; l'écrivain a peu de mérite à être expéditif dans ses rédactions. Il n'en était pas ainsi quand le nombre de ceux qui savaient écrire était très restreint, quand les matériaux dont ils disposaient les condamnaient presque infailliblement à une désespérante lenteur. Pour comprendre la noblesse et la force de la comparaison, il suffit de se rappeler et le caractère tout primitif du calame et la complication des vieux alphabets orientaux. Le mot יְפִיפִיתָ rendu par *speciosus forma* (ὡραῖος κάλλει) est une de ces formes intensives des verbes hébreux qui ont pour effet de donner au sens primitif de la racine une force, une énergie toute particulière : on peut traduire, sans crainte de dépasser l'idée de l'auteur : Tu es le plus beau des fils de l'homme.

La beauté qui a tant d'attraits pour le poète n'est pas une beauté purement physique, c'est une beauté à la fois douce et ferme qui donne au sourire des lèvres tous les charmes et tous les agréments à la parole. Voilà ce qui plaît au psalmiste : voilà aussi ce qui attire les bénédictions de Dieu.

Diffusa est gratia in labiis tuis ;
Propterea benedixit te Deus in æternum.

יָן en effet désigne la grâce, la pitié, la miséricorde, la clémence. La grâce répandue sur les lèvres, c'est donc aussi bien la bonté du sourire que l'éloquence de la parole. אֱלֹהִים (*Deus*, ὁ Θεός) prend ici la place du nom de Yahweh. Nous sommes, en effet, dans le second livre des psaumes qui est élohistique : nous verrons plus loin l'importance relative de cette remarque. Quant à l'expression *in æternum* (εἰς τὸν αἰῶνα), il ne faut pas en trop presser la signification : le mot hébreu

כֶּלֶם a le plus souvent (et c'est ici le cas) le sens d'une durée indéterminée.

Un dernier insigne complète nécessairement la splendeur d'un monarque oriental des vieux temps : L'épée suspendue à la ceinture. Il est guerrier avant tout : un monarque assyrien eût été regardé comme plus ou moins inférieur à son rang si, tous les ans, il n'avait pas conduit ses troupes à la guerre. Il en fut de même des rois d'Israël, si l'on excepte Salomon : leur histoire est avant tout l'histoire des expéditions auxquelles ils ont pris part. L'épée doit donc relever la splendeur du vêtement royal.

Accingere gladio tuo super femur tuum, potentissime,
Specie tua et pulchritudine tua.

Il faut unir ces deux vers pour avoir le parallélisme complet selon le texte hébreu : et toutes les chances sont en sa faveur. Le mot גִּבּוֹר rendu par *potentissime* (Δυνατός) réveille l'idée de force et de bravoure au combat : le roi est un guerrier sans peur. Les mots hébreux קִדְדָה וְהִדְדָה (*specie tua et pulchritudine tua*, τῇ ὡραιότητι σου καὶ τῷ κάλλει σου) sont en apposition avec ce qui précède.

Ceins ton glaive, ô vaillant guerrier ;
Revêts-toi de majesté et de splendeur.

Cette idée sert de transition entre la première et la deuxième strophes. Le roi, en effet, ne va pas rester inactif. Il faut qu'il protège ses sujets, qu'il défende les intérêts des malheureux, qu'il affermisse son trône. Par quels moyens ? Par la guerre : il faut qu'il épouvante et décime ses ennemis. Telle est l'idée de la seconde strophe. Le texte semble avoir subi un assez grand nombre d'altérations de détail.

Dès le premier parallélisme nous remarquons une différence entre le texte massorétique et les versions. On lit dans le latin :

Intende, prospere procede et regna.
Propter veritatem et mansuetudinem, et justitiam.

et dans le grec :

Καὶ ἐντεινον καὶ κατευοδῶ καὶ δασίλευε
ἐνεκεν ἀληθείας καὶ πραΰτητος καὶ δικαιοσύνης.

Il n'est pas inutile de rapprocher le grec du latin. Le mot *intende*

entre autres est vague : le mot grec *ἐντείνω* est plus précis; le verbe duquel il dérive signifie *bander un arc*. En tout cas, les traducteurs ont vu un verbe là, où le texte massorétique nous présente un substantif.

וְהִדְרֵךְ צֶלַח רֶכֶב
עַל־דָּבָר אֱמֶת וְעִנְיָה צֶדֶק

Rosemüller traduit ainsi ce distique : *Et decore tuo felix vehitor, propter veritatem et propter justitiam*. Mais, comme il le fait remarquer-lui-même, la forme וְהִדְרֵךְ s'explique difficilement : il faut traduire comme s'il y avait וְנִהְדְּרֵךְ. Le traducteur grec paraît avoir été mieux inspiré en lisant וְהִדְרֵךְ. Le substantif qui dans l'hébreu commence le vers. 5 ressemble tellement à celui qui finit le vers. 4 qu'une méprise de ponctuation, toujours possible, devient ici très probable. Le verbe דְּרֵךְ signifie souvent *bander un arc* en pressant du pied l'une des extrémités pendant qu'on ajuste l'autre. Généralement le mot קִשְׁתָּה est exprimé comme complément du verbe; mais cela n'est peut-être pas essentiel : et d'ailleurs notre vers hébreu ne cesserait pas d'être régulier si on restituait ce mot : on aurait : *V'had'rekh kas'tékha* avec le même nombre de syllabes que dans *vahadarékha* selon la manière dont Bickell scande le premier mot de l'hébreu; c'est peut-être la disparition du complément קִשְׁתָּה qui a amené la leçon massorétique. — Les mots *prosperere procede* (κατασκευάζω) rendent bien le sens du mot hébreu צֶלַח qui éveille en effet l'idée de prospérité, d'ardeur; quant au terme *regna* (βασιλευε), il ne rend le mot hébreu qu'en le dépouillant de sa métaphore : רֶכֶב veut dire chevaucher, s'avancer sur un char. En lisant le texte hébreu, on se rappelle les vieux rois des inscriptions ninivites; debout sur leurs chars légers, ils ont toujours l'arc en main, prêts à tirer sur leurs ennemis; le grec n'a pas compris cette métaphore. Il est possible que dans l'hébreu, רֶכֶב dépende de צֶלַח (l'hébreu n'a pas de particule pour marquer cette dépendance); on pourrait traduire alors : *Élance-toi avec ardeur sur ton char*. Le second membre du parallélisme se présente mieux dans le grec et le latin que dans l'hébreu : le texte massorétique a en effet une leçon difficile וְעִנְיָה צֶדֶק : Bickell propose, avec assez de vraisemblance, de rétablir ainsi la leçon grammaticale et primitive :

עַל־דָּבָר אֱמֶת צֶדֶק וְעִנְיָה

il y aurait eu simplement transposition des deux derniers mots : en tous cas, c'est de peu d'importance pour le sens. Ce vers nous indique

le motif qui pousse le roi au combat; il est le défenseur de la vérité, de la justice et de l'innocence opprimée.

Les deux distiques qui suivent se présentent ainsi dans le latin.

Et deducet te mirabiliter dextera tua;
Sagittae tuae acutae,
Populi sub te cadent,
In corda inimicorum regis.

Dans le grec, on a à peu près la même chose :

Καὶ ἐδηγήσει σε θαυμαστῶς ἡ δεξιὰ σου.
Τὰ βέλη σου ἡχονημένα, Δυνατέ·
λαοὶ ὑποκάτω σου πεσοῦνται
ἐν καρδίᾳ τῶν ἐχθρῶν τοῦ βασιλέως.

Le sens du premier vers est bien étrange. Que veut dire cette expression : Ta droite te conduit merveilleusement? Le traducteur s'est mépris sur le sens des mots du texte hébreu actuel.

וְיִתְרוֹךְ בְּיָמֶיךָ

ce qui se traduit : Ta droite te fera voir des merveilles : on comprend la *personnification* de la main droite faisant admirer au roi les merveilles qu'elle accomplit. Le grec donne au Hiphil du verbe יָרָה un sens qu'il a rarement et fait à tort de בְּיָמֶיךָ un adverbe. La leçon syriacque n'est pas ici sans intérêt; elle montre et les distractions que peut avoir un traducteur et les confusions auxquelles donnent lieu des lettres mal formées dans de vieux manuscrits. Ce vers est ainsi rendu dans la Peshito *لُفْعُكَمُ فِيْ يَمِيْنِكُمْ*, *lex tua in timore dexteræ tuæ* : au lieu de יָרָה le traducteur a lu הִרְתִּיךָ; au lieu de בְּיָמֶיךָ il a lu בִּירְאָתָה par suite du changement de נ en ב et d'un choix différent de lettres quiescentes.

Sagittae tuae acutae forme avec le vers précédent un pauvre parallélisme; d'ailleurs le sens et la grammaire souffrent de voir ce vers séparé du quatrième qui en est la continuation nécessaire : ce sont les flèches aiguës qui pénètrent au cœur des ennemis du roi, *In corde inimicorum Regis*. Ce n'est donc pas sans raison, semble-t-il, que le Dr Bickell suppose ici une transposition et lit :

וְתֹרֶק נֹרְאוֹת יְבִינֶק
 עֲבִים תַּחְתִּיק יִפְלוּ
 חֲצִיק שְׂנִיגִים גְּבוֹר
 בְּלֵב אוֹיְבֵי הַמֶּלֶךְ

Le sens se suit alors très bien : le vers *Populi sub te cadent* continue l'idée du *Docebit te mirabilia dextera tua* et les deux vers qui se rapportent aux flèches ont aussi l'avantage de n'être plus séparés. Une remarque de moindre importance : le grec porte τὰ βέλη σου ἡκοντομένα, Δυνατέ. Les règles métriques demandent que l'on restitue en hébreu le mot גְּבוֹר, équivalent du mot Δυνατέ au v. 4.

La plus grande difficulté de notre psaume est dans la dernière partie de cette seconde strophe dont le texte a tant souffert. Le roi a été heureux à la guerre ; monté sur son char, il a terrassé des peuples entiers : il a fait pénétrer ses flèches aiguës au cœur des ennemis du roi. Ses campagnes ont pour résultat l'affermissement de son trône.

Sedes tua, Deus, in sæculum sæculi.

en grec :

ὁ θρόνος, σου ὁ θεός εἰς αἰῶνας αἰῶνας.

en hébreu :

כִּסֵּאֲךָ אֱלֹהִים עוֹלָם וָעֶד

Ce vers suggère immédiatement deux remarques. Il est isolé, sans membre correspondant ; on ne peut songer en effet à lui rattacher ce qui suit : *Virga directionis virga regni tui* : outre que ce vers exprime une idée toute nouvelle, il a lui-même un vers parallèle dans la strophe suivante ; le stique qui nous occupe est donc unique : il y a eu une altération, qui a fait disparaître ce qui avec lui constituait le dernier parallélisme de la strophe. La seconde remarque que provoque ce texte altéré est relative au sens : il y a en effet une interruption brusque dans l'allure générale du morceau. Jusqu'ici le poète parlait à un roi : le voici qui maintenant s'adresse à Dieu (car l'épithète אֱלֹהִים sous cette forme absolue ne peut convenir à un roi ou à un prince). Ce changement de personnage paraît irrégulier même si l'on voit dans notre psaume une allégorie de l'union de Dieu et de la synagogue. Aussi Bickell croit-il que ces mots ne représentent pas le premier membre du parallélisme ; il les considère plutôt comme ap-

partenant partie au premier vers, partie au second vers du distique primitif qu'il restitue ainsi :

כסאך נכון יסודתו
הקימו אלהים עולם ועד

Ton trône, son fondement est solide.
Elohim l'a rendu stable à jamais.

Le P. Cornely proteste contre cette retouche du texte, sans toutefois lui donner de qualification théologique. C'est dans une appréciation générale du système même de Bickell : « *Frequentes et graves (praesertim sensus) mutationes ne ob certum quidem metrum admitteremus. Ex. gr. nunquam, ut duos versus octosyllabos obtinerem et stropham octo versuum efficerem, pro verbis quibus usus est S. Paulus ad Domini divinitatem demonstrandam (Hebr. 1, 8). « Thronus tuus, Deus in saeculum saeculi »), haec alia substituerem quae apostolicae argumentationi non inserviunt : « Thronus tuus, firmum est fundamentum ejus : confirmavit eum Deus in saeculum saeculi. »* (Cornely, *Introd in U. T. libros II, 2, p. 20, circa finem*). Il nous semble indéniable que le texte ait souffert en cet endroit; quant à la correction proposée par le D^r Bickell, il est à regretter, vu l'importance du texte, qu'il ne puisse l'appuyer sur aucun document ancien.

La strophe suivante est d'une étude moins compliquée, parce qu'elle est en un meilleur état de conservation. Revenu de ses guerres, le roi va rendre la justice à son peuple et se livrer aux plaisirs du palais. Tel est bien l'idéal d'un roi du dixième ou même du cinquième siècle avant Jésus-Christ.

Le premier parallélisme est assez fidèlement traduit dans la Vulgate :

Virga directionis virga regni tui.
Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem.

L'oïnt de Jahweh ne juge pas à la façon des rois ordinaires. Le monarque asiatique n'a le plus souvent que son bon plaisir pour guide dans ses sentences; son despotisme est absolu et parfois féroce. Telles ne sauraient être les mœurs d'un représentant du Dieu d'Israël. Remarquons la parfaite correspondance des deux membres du parallélisme : on ne saurait en détacher le premier vers pour en faire le complément de la strophe précédente. Notons aussi les hébraïsmes : *virga directionis* pour *virga recta, justa*; — *virga regni tui* pour

virga tua regia. Le sceptre du roi est l'appui de la justice : seul le bien peut le toucher ; il abhorre l'iniquité.

C'est ainsi qu'il conquiert les faveurs de Dieu.

Propterea unxit te, Deus, Deus tuus
oleo lætitiæ præ consortibus tuis.

Ce distique ne se rapporte pas à la consécration royale. En effet, si Dieu le récompense, c'est à cause du zèle qu'il a montré pour la justice lorsqu'il était déjà roi ; le parallélisme précédent le disait de la manière la plus claire. L'expression *unxit te... oleo lætitiæ* qui correspond bien à l'hébreu, שָׁמַן שֶׁמֶן... מִשְׁחָה est empruntée à un usage oriental dont on voit de nombreuses traces dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Les Orientaux aimaient aux jours de solennités à répandre de l'huile et des parfums sur leurs têtes et sur celles de leurs invités (cf. Ps. xxiii, 5 ; civ, 15 ; Matth. xxvi, 7 ; Luc. vii, 46). L'huile, par conséquent, symbolisait la joie, l'allégresse. Par suite שָׁמַן שֶׁמֶן... מִשְׁחָה signifie : Tu as répandu sur moi les parfums de l'allégresse, c'est-à-dire : tu m'as comblé de joie, de plaisirs. Les plaisirs du palais, telle était la récompense que désirait jadis un roi vaillant dans les combats et juste envers ses sujets. Aussi Dieu les proportionnait-il aux mérites de ses représentants. Comme le roi célébré par le poète était très vaillant et très juste, il en reçoit plus que tous ses égaux plus que tous les autres rois : מְחַבְּרֶהָ : *præ consortibus tuis*.

Il y a une expression dans ce distique à laquelle on attache parfois une importance trop considérable ; c'est l'expression *Deus, Deus tuus*, אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ. On a quelquefois considéré le premier *Deus* comme s'il était au vocatif : l'idée serait alors : C'est pour quoi, ô Dieu, ton Dieu, etc. L'affirmation de la divinité de l'Époux serait des plus explicites et la pluralité des personnes divines serait plus qu'insinuée. En réalité, il paraît bien qu'il faille rapprocher le cas qui nous occupe de plusieurs autres de même nature : au début du psaume lxi (heb.) on lit : *Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo* אֱלֹהִים אֱלֹהֵי אֲתָהּ אֶשְׁחַרְדָּה Elohim, tu es mon Dieu : je te recherche avec ardeur. De même au verset 4 du psaume xlii (heb.) on lit : *Confitebor tibi in cithara, Deus, Deus meus* (וְאוֹדֶה בְּכִנּוֹר אֱלֹהִים אֱלֹהֵי) . Ces expressions *Deus, Deus meus ; Deus, Deus tuus*, s'expliquent tout naturellement si nous remarquons que nous sommes dans le deuxième livre du Psautier. Un des caractères dominants de ce livre est qu'il est élohiste, c'est-à-dire qu'au lieu de désigner le Dieu d'Israël sous son nom propre *Iahweh*, il le désigne sous

le nom commun d'Elohim (1). Dès lors les expressions *Deus, Deus tuus; Deus, Deus meus*, sont équivalentes à celles-ci que l'on rencontre très souvent et qui s'expliquent sans difficulté : *Dominus, Deus tuus, Domine, Deus noster*, etc. Iahweh, ton Dieu, Iahweh, notre Dieu. Il faut donc traduire dans le psaume XLV : C'est pourquoi Yahweh (ou Elohim), ton Dieu, t'a pénétré de l'huile d'allégresse plus que tous tes égaux. Yahweh t'a comblé de toutes sortes de plaisirs. Suit l'énumération de ces plaisirs royaux.

C'est d'abord la richesse des ornements tout embaumés de parfums, puis la splendeur du palais tout revêtu d'ivoire : *myrrha et gutta et casia a vestimentis tuis a domibus eburneis ex quibus delectaverunt*. Le mot מֵרְרָח est très exactement rendu par *myrrha*. Quant au mot latin *gutta*, il est censé rendre le mot hébreu מֵהֶלֶח : en réalité ce mot désigne le parfum de l'aloès (Voir Vigouroux, *Dictionnaire biblique*, t. I, article *Aloès*). Quant au troisième terme *cassia* קָצִיעוֹת, il a des chances de n'être autre chose qu'une glose marginale : tel est l'avis du Dr Bickell. « Il est à remarquer, lit-on dans le *Dictionnaire biblique* (art. *Casse*) que dans le psaume, XLV, 9 la phrase est construite très irrégulièrement מֵהֶלֶח מֵרְרָח וְקָצִיעוֹת, mot à mot « la myrrhe et l'aloès, la casse » ; il faudrait un *vav*, « et », avant le dernier mot et il ne devrait pas y en avoir avant le second. Cette construction irrégulière et la mesure du vers donnent à penser que קָצִיעוֹת était une explication du mot מֵהֶלֶח inconnu et qu'elle s'est glissée par erreur de la note marginale dans le texte ; קָצִיעָה serait plutôt le nom chaldéen de la casse dont קָדָה serait le nom hébreu. » L'ensemble de la phrase est plus fort dans l'hébreu que dans la Vulgate. « Tous tes habits dit l'hébreu, ne sont que myrrhe et qu'aloès ». C'est bien oriental.

Le second membre du parallélisme, « *a domibus eburneis ex quibus delectaverunt te* » מִן הַיְבֻלִּי שֶׁן בְּנֵי שֶׁמְחִיךְ, présente une irrégularité de construction dans l'hébreu aussi bien que dans la Vulgate. L'idée générale se devine aisément : « Ils (ces parfums) te réjouissent dans tes palais d'ivoire. » Mais que veulent dire ces mots « *ex quibus* » ? L'irrégularité de la phrase latine et de la phrase grecque (ἐξ ὧν) montre que l'hébreu בְּנֵי embarrassait déjà les traducteurs : il n'a pas encore cessé de les embarrasser. Les uns voient dans בְּנֵי un nom de pays : ce serait l'Arménie (ainsi traduit le chaldéen מִן אֶרֶץ בְּנֵי) ou la partie de l'Arabie heureuse, appelée Minée (*ex palatiis eburneis Minaei laetificant*

(1) Le nom d'Elohim se trouve 164 fois dans ce livre du Psautier : celui de Yahweh ne s'y rencontre qu'une trentaine de fois. Même il est certains psaumes ou fragments de psaumes qui se trouvaient dans le premier livre et qui ont été introduits dans le second : ils ont alors échangé le nom de Yahweh avec celui d'Elohim (Cf. Ps. XIX, et Ps. LIII (n)).

te) : autant d'hypothèses qui ne sont guère vraisemblables. D'autres (de Schmitt, de Wette, Gesenius, Rosenmüller, Welhausen) voient dans מְנִי une forme irrégulière du pluriel מְנִים. Il serait alors question d'instruments de musique, d'instruments à cordes. « Dans tes palais d'ivoire, les instruments à cordes te réjouissent ». Ce sens n'aurait rien d'in vraisemblable; les délices de l'ouïe viendraient assez naturellement après les parfums qui flattent l'odorat et les palais d'ivoire qui captivent la vue. Toutefois le Dr Bickell remarque qu'au point de vue de la quantité et du rythme, ce vers est surchargé : il en conclut avec assez de probabilité que מְנִי est une petite interpolation; ce serait la forme poétique de la préposition מֵן qui se trouve au début du vers que nous étudions : marqué en marge comme variante de מִן ce mot se serait trouvé introduit dans le texte et à une place malheureuse : de là le désespoir des commentateurs. Il resterait donc

מִן הַיְכָלֵי שֵׁן שְׂמֵחוּךָ

« Ils te réjouissent dans tes palais d'ivoire : la locution « palais d'ivoire » מִן הַיְכָלֵי שֵׁן n'a rien d'exagéré pour ceux qui connaissent la splendeur de ces palais anciens d'Orient, dont les découvertes récentes nous ont révélé les trésors, et dans lesquels l'ivoire était répandu à profusion à côté de mille autres matières précieuses. Cf. III Reg. xxii, 39.

La fin de la strophe nous indique un trait bien caractéristique encore :

Filiae regum in honore tuo

Astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato circumdata varietate.

Ce côté du palais était le gynécée. L'ambition du roi était de le remplir de filles de noble origine. Dans le récit de ses campagnes, le roi Assurbanipal nous raconte à plusieurs reprises qu'après avoir conquis un pays, il en emmenait le souverain captif et réservait pour son harem les filles de sang royal. Ici, l'hébreu est plus clair que le latin ou le grec (θυγατέρες βασιλέων ἐν τῇ τιμῇ σου). L'hébreu porte : « Des filles de rois sont parmi tes bien-aimées » בְּנֹת מְלָכִים מִיְּקָרוֹתֶיךָ. A une époque où les lettres quiescentes n'étaient pas régulièrement écrites, le traducteur alexandrin a pu aisément lire בִּיקְרוֹתֶיךָ au lieu de בְּיְקָרוֹתֶיךָ.

Le second vers de ce distique est trop long dans le latin : les mots *circumdata varietate*, n'ont pas de correspondants à cet endroit dans le texte original. Dans le grec, l'expression Περιεβλημένη πεποιυμένη se retrouve à la fin du verset 14 : elle répond en ce second endroit aux

mot hébreu : לִרְקָחוֹת. Il est probable que dans l'exemplaire alexandrin du psautier hébreu, un copiste avait introduit ce mot à la fin du verset 10. Les mots *in vestitu deaurato* (ἐν ἱματισμῷ διαχρύσειῳ) rendent l'hébreu בְּכֶתֶם אֹפִיר. L'or d'Ophir est célèbre dans la Bible : quant au pays lui-même, sa position géographique est inconnue ; c'était, comme Tharsis, un pays merveilleux, riche en toutes sortes de produits rares : on en rapportait de l'or, des bois précieux, voire même des singes et des éléphants.

L'idée qui unit les deux membres de ce dernier distique est facile à comprendre : nombreuses sont les filles de rois qui peuplent le gynécée : mais entre elles se distingue la reine : elle a la place d'honneur, à la droite du roi. Cette idée sert de transition et amène la seconde partie du poème, l'éloge de la reine.

Il ne faut pas s'étonner de voir émises en cet endroit des idées si étrangères au christianisme, si différentes de nos conceptions. Il faut se souvenir que la polygamie était permise dans l'ancienne loi et que les plus saints personnages la pratiquaient sans scrupule.

La fin du poème est consacrée à l'éloge de la reine : c'est à elle-même que l'auteur s'adresse.

La quatrième strophe comprend les versets 11-14. Le psalmiste invite la reine à se donner tout entière au roi que sa beauté virginale a séduit. Il faut que la jeune fille se détache de la maison paternelle. Peut-être était-elle fille de rois : peut-être est-ce le sort de la guerre qui l'a amenée dans une cour étrangère. Il faut qu'elle oublie tout cela.

Audi, filia, et vide et inclina aurem tuam.
Obliviscere populum tuum et domum patris tui.

Le premier membre de ce parallélisme, dont la traduction latine est bien conforme au texte hébreu, nous montre les instances toutes particulières du poète désireux de gagner la reine en faveur du roi. Il semble lui demander quelque chose de très difficile. Au fait, il ne s'agit de rien moins pour elle que de dire adieu aux siens et à son pays. Elle ne pourra pas à son gré retourner à la cour du roi son père.

Mais pourquoi exiger de cette jeune fille pareil sacrifice ? la raison en est très simple : le roi que sa beauté a charmé a des droits sur elle : il faut se soumettre.

Et concupiscet rex decorem tuum
Quia ipse est Dominus Deus tuus et adorabunt eum.

Il n'est pas inutile de mettre ici le texte à côté de la traduction ; les variantes sont assez notables.

וַיִּתְּאוּ הַמֶּלֶךְ יִפְיָה
כִּי הוּא אֲדֹנָיָה וְהִשְׁתַּחֲוִי לוֹ

Le premier membre du parallélisme est bien rendu : toutefois le futur serait avantageusement remplacé par le présent : Le roi est épris de ta beauté. Dans la locution latine *Dominus Deus tuus*, le mot *Deus* n'a rien qui lui corresponde ni dans l'hébreu ni dans le grec, qui dit simplement $\epsilon\sigma\tau\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \delta\ \kappa\omicron\varsigma\alpha\varsigma\ \sigma\epsilon\varsigma$. Le mot *Deus* a été introduit par des lecteurs trop préoccupés de voir clairement et explicitement indiquée la divinité du roi : Le sens est simplement : « le roi est ton maître; » il a des droits sur toi; tu ne peux donc lui résister. Cette dernière idée est bien exprimée par ce qui suit dans l'hébreu : au lieu de « *et adorabunt eum* » (וְהִשְׁתַּחֲוִי לוֹ), l'hébreu porte : « *et adorabis eum* », « tu lui rendras tes devoirs, tu te posterneras devant lui. » L'erreur de la Vulgate remonte au texte des Septante; même ce texte reliait cette période au verset suivant et donnait.

: וְהִשְׁתַּחֲוִי לוֹ בְּנוֹת-צֹר

il supprimait le η qui dans le texte hébreu actuel se trouve avant בְּתֹצֶר et mettait le pluriel בָּנִה au lieu du singulier בֶּה. De là le grec : « $\alpha\alpha\iota\ \pi\omicron\sigma\sigma\alpha\sigma\tau\eta\sigma\sigma\epsilon\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \theta\upsilon\gamma\alpha\tau\epsilon\epsilon\varsigma\ \tau\upsilon\sigma\sigma$. La quantité du vers exige que l'on coupe la phrase après לוֹ וְהִשְׁתַּחֲוִי, et la suite des idées demande que pour ce dernier mot on adopte la leçon du texte massorétique : « Le roi est épris de ta beauté : puisqu'il est ton maître, rends-lui tes hommages. »

Le poète vient de faire une allusion délicate à la beauté de la jeune fiancée. Cette beauté charmera les étrangers eux-mêmes qui viendront offrir leurs présents à la reine :

Et filiae Tyri in muneribus;
Vultum tuum deprecabuntur omnes divites plebis.

L'hébreu, comme nous le disions tout à l'heure porte : « filia Tyri » ; cette expression désigne Tyr comme בְּתֹצֶר désigne Jérusalem. L'idée est facile à comprendre : les Tyriens viendront offrir leurs hommages et leurs présents à la reine, mais l'hébreu est incomplet : il manque un verbe. D'ailleurs, au point de vue du rythme, la phrase וְהִשְׁתַּחֲוִי לוֹ ne suffit pas à faire un vers octosyllabique. Il faut compléter la phrase par un verbe qui exprime l'idée de *venir*. Peut-être la restitution proposée par Bickell est-elle la bonne?

(1) לֶךְ בְּתִצֹר בְּמִנְחָה יָבוֹאִי.

Tyr viendra donc aux pieds de la reine; elle viendra à la tête des autres nations : les peuples enverront les plus nobles de leurs représentants saluer l'auguste princesse: *vultum tuum deprecabuntur omnes divites plebis*. Le parallélisme et le rythme demande qu'on suive dans ce verset la division adoptée par les Septante, la Peshito, la vieille version arabe, l'italique, et non celle qui a été consacrée par la ponctuation massorétique et que l'on voit dans la Vulgate :

Filiae Tyri in muneribus vultum tuum deprecabuntur;
Omnes divites plebis.

Avec cette division, le premier membre devient trop long pour ne former qu'un vers et le second ne signifie plus rien. Les mots « *vultum tuum deprecabuntur* » (ἐν σὺν λατρευέσουσιν) sont bien faibles à côté de l'hébreu יְחִלִּי יָבֹאִי : cette expression indique les assiduités avec lesquelles on s'efforce de gagner les faveurs de quelqu'un. Ces présents, ces caresses, ont bien la couleur locale; ils rappellent et les présents que la reine de Saba offrait jadis à Salomon lorsqu'elle vint le visiter, et les assiduités aujourd'hui encore si indissolubles des solliciteurs orientaux.

Le poète lui-même joint ses louanges à celles de ces illustres personnages.

Omnis gloria ejus filiae Regis ab intus;
In limbris aureis circumamicta varietatibus.

Ce distique est assez différent du texte original.

כָּל־כְּבוֹדָהּ בְּתִכְמֶלֶךְ פִּימָה
מִבְּשָׂעוֹת זָהָב לְבוּשָׁה

Le sens de l'hébreu est préférable : « *Toute belle est cette fille de rois à l'intérieur du palais; son habit est fait d'une broderie d'or.* » Au lieu de כְּבוֹדָהּ « glorieuse, belle », le traducteur grec a lu כְּבוֹדָהּ, « sa gloire »; mais en hébreu le suffixe הַ ne saurait se rapporter à בְּתִכְמֶלֶךְ. Le mot פִּימָה est bien rendu dans le latin; mais il faut voir dans l'expression « *ab intus* » une simple allusion à un usage oriental en vertu duquel la

(1) Cette hypothèse est confirmée par le Targum de Jonathan יִתְּבִי כְרָמָא דְצִוֹר בְּתִקְרִיבָתָא וְיִתְּבִי *et habitantes arcis Tyri cum muneribus venient*.

femme ne pouvait sortir du palais que la tête couverte d'un voile qui cachait sa beauté : c'est à l'intérieur du palais seulement qu'on pouvait contempler son visage et en admirer les traits. Quelques manuscrits grecs présentent une leçon très curieuse : $\pi\alpha\sigma\alpha\ \eta\ \delta\acute{o}\xi\alpha\ \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma\ \theta\upsilon\gamma\alpha\tau\rho\varsigma\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\acute{\epsilon}\omega\varsigma\ \text{'Εσεβών}$, « Toute la gloire de cette fille de 'rois est Hésébon. » On a peine à voir ce que le traducteur a voulu dire. Hésébon était la capitale des Ammonites que les Hébreux avaient prise au roi Sihon : on ne voit pas comment il en est question ici. — Agellius émet une hypothèse assez ingénieuse. Il regarde ces mots comme correspondant non à פְּיִימָה , mais au mot suivant : מִמְשַׁבְּרוֹת . Le manuscrit des Septante aurait porté מִחֲשָׁבוֹן , que le traducteur se serait simplement borné à transcrire. Au temps de saint Jérôme et de Didyme, on trouvait des manuscrits grecs où on lisait $\epsilon\tilde{\xi}\ \epsilon\nu\nu\sigma\iota\omega\nu$ ce qui sans doute donnait un sens misérable mais rendait bien מִחֲשָׁבוֹן . Dans le second membre du parallélisme le traducteur a considéré לְבוּשָׁה comme le participe du verbe לָבַשׁ et pour donner un complément au verbe, il a rattaché à לְבוּשָׁה le mot לְרַקְמוֹת qui forme le début de la strophe suivante.

Dans la cinquième et dernière strophe, la jeune fille est présentée au roi entourée de ses compagnes. Des souhaits de prospérité sont adressés, de longs jours sont promis.

Dans l'hébreu, le premier distique se présente comme il suit :

לְרַקְמוֹת תּוֹבֵל לְמַלְךָ
בְּתִילוֹת אַחֲרֶיהָ רַעוּתֶיהָ

On voit d'abord qu'il faut rattacher à cette strophe le mot qui dans le latin termine la strophe précédente, « *varietatibus* ». Le mot rendu par « *varietates* » désigne, comme le mot rendu par « *fimbriis* », ces beaux habits aux brillantes couleurs tout brodés d'or dont, aujourd'hui encore, les femmes d'Orient aiment à se parer. Au lieu de תּוֹבֵל le traducteur grec lisait תִּבְלָהָ : le changement de genre est dû sans doute à ce qu'un peu plus loin le texte hébreu portait déjà, au temps des Septante comme aujourd'hui : תִּבְלָהָ . D'ailleurs les Septante, autrefois comme aujourd'hui, coupèrent le verset de cette manière :

תּוֹבֵלָהָ לְמַלְךָ בְּתִילוֹת אַחֲרֶיהָ
רַעוּתֶיהָ מִבְּאוֹת לָךְ

Les Septante ont en effet

$\alpha\pi\epsilon\nu\tau\epsilon\chi\theta\eta\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota\ \tau\omega\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\ \pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\ \delta\pi\acute{\iota}\sigma\omega\ \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma$
 $\alpha\acute{\iota}\ \pi\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma\ \alpha\pi\epsilon\nu\epsilon\chi\theta\eta\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota\ \sigma\omicron\iota$

C'est peut-être cette division qui a amené la variante תִּבְלָנָה. En tout cas la lecture et la division du texte hébreu doivent être maintenues : il faut qu'on parle de la reine avant de parler de ses suivantes.

La reine et ses suivantes, après avoir été amenées, sont introduites dans le palais :

מִיבָאוֹת לָךְ תִּבְלָנָה בְּשִׂמְחָה וְגִיל
תְּבוֹאֶינָה בְּהִיכָל מֶלֶךְ

Tels sont les matériaux qui doivent former le second distique de la strophe. Le premier stique est manifestement trop long. Il ne faudrait pourtant pas songer à laisser les deux premiers mots dans le parallélisme précédent : à son tour il serait surchargé. Deux remarques d'ailleurs s'imposent ici. Dans le distique précédent on parlait du roi à la troisième personne : תִּבְלָנָה לְמֶלֶךְ, dans le second membre du distique que nous étudions on en parle encore à la troisième personne : בְּהִיכָל מֶלֶךְ. Comment dès lors expliquer le suffixe de la deuxième personne dans l'expression לָךְ? De plus, la reine et ses suivantes ont été *amenées*, d'après le distique précédent : déjà elles sont *introduites* : מִיבָאוֹת : il est donc tout à fait étrange de les *amener* de nouveau : c'est pourquoi les deux mots לָךְ et תִּבְלָנָה pourraient bien être d'une authenticité douteuse. Les règles rythmiques seraient alors parfaitement observées et l'on aurait un très bon parallélisme :

Elles sont introduites avec joie et allégresse.

Elles pénètrent dans le palais du roi. Le mot תִּבְלָנָה est peut-être une glose destinée à expliquer le mot מִיבָאוֹת (מִבְּאוֹת) devenu obscur et difficile. Quant à l'expression לָךְ, nous verrons tout à l'heure ce qu'il faut en penser. Notons l'inexactitude du latin *templum* : il s'agit ici du palais : הִיכָל à les deux sens.

La fin de notre psaume peut se ponctuer et se lire de deux manières sans changer une seule des consonnes du texte :

תַּחַת אֲבֹתֶיךָ יֵהְיוּ בְּנֶיךָ	תַּחַת אֲבֹתֶיךָ יֵהְיוּ בְּנֶיךָ
תְּשִׁיתָמוּ לְשָׂרִים בְּכָל-הָאָרֶץ	תְּשִׁיתָמוּ לְשָׂרִים בְּכָל-הָאָרֶץ
אֲזַכִּירָה שִׁמְךָ בְּכָל-דֹּר וְדֹר	אֲזַכִּירָה שִׁמְךָ בְּכָל-דֹּר וְדֹר
עַל-כֵּן עַמִּים יִהְיוּדוּךָ לְעֹלָם וָעֶד	עַל-כֵּן עַמִּים יִהְיוּדוּךָ לְעֹלָם וָעֶד

Sans aucun doute les deux lectures peuvent se soutenir. La première est celle de l'hébreu massorétique ; elle suppose que l'on s'a-

dresse au roi en finissant le psaume, et c'est probablement sous l'influence de cette manière de lire que plus haut on a introduit : תִּיבִלְנָה לָךְ. La seconde lecture aurait plusieurs avantages. Grâce à elle, il n'y aurait pas à supposer au milieu de la strophe un changement brusque en vertu duquel le poète cesserait de parler à la reine afin de s'adresser au roi, changement que rien n'indiquait dans le texte non vocalisé. De plus, non seulement il n'y a rien dans la fin du poème qui ne puisse s'adresser à la reine, mais au contraire certains traits lui conviennent bien mieux qu'au roi : c'est surtout le *pro patribus tuis erunt tibi filii*; on ne voit pas trop à quoi ces paroles peuvent faire allusion si on les adresse au roi : adressées à la reine, elles sont les conséquences naturelles de l'*Obliviscere populum tuum et domum patris tui*. D'autre part, il est un peu étrange que le psalmiste achève son poème sans s'adresser de nouveau au roi. De même étant données les mœurs orientales, il est assez difficile d'expliquer les paroles *Constitues eos principes super omnem terram* », si on les suppose adressées à la reine.

Nous avons évité de nous prononcer sur le sens dogmatique de ce Psaume. Nous voulons faire remarquer toutefois que les anciens Targums le considéraient comme messianique; pour eux c'était l'allégorie de l'union du Messie avec son peuple. Ce serait toutefois tomber dans l'erreur que de vouloir presser tous les détails des portraits du roi et de la reine pour les appliquer au Messie et à son peuple. Il faudrait dégager avec soin, de toutes ces figures de langage, les idées générales; et c'est de ces dernières seulement qu'il faudrait tenir compte dans l'interprétation messianique.

XXX.



PSAUME DE PÉNITENCE CHALDÉEN

Le document cunéiforme suivant provient de Sippara, en Chaldée (aujourd'hui Abou Habba), où j'ai fait récemment des fouilles pour le compte du gouvernement ottoman. Il porte au Musée de Constantinople la cote S. 2, et sera publié ultérieurement avec d'autres textes de même origine.

1. CHIPTOU (1). Ilou mouchtabarrou moutânou (2) bêlou rabou, ilou rimenou
Tsabit qatâ, naskou, pathir oubbourî (3), na'idou (4), mouballith awêlou
Anakou (5) Chamach-choum-oukîn, gallou (6) ilichou
Ankhou, chounoukha, choutloupou ardouka.
5. Chaqoum (7) dannou, li'bou, tsibit (8) iloutika, ikhiz (9) il[outika].
Mourtsou lâ thâbou, outoukkou chourib zoumriya (10).
Mourtsou limnou, soumqou chouchib ittiya
Ina irché ankhoute tsamdakouma achassika,
Ana ilou idou (11) ou lâ idou
10. Ego akhtou, echêtou ourabbou
Aploukh adourma zimou pân iloutika, raboutka
Mé tanikhti limkhouroukama, aggou libbika linoukha,
Naskhourka thâbou, napchourka chapou
Tayarâtouka rabbâta.
15. Ana aradka yâchi Chamach-choum-oukîn libchanamma
Dalil iloutika rabouti loudloul!
- CHIPTOU : nich qatê ilu Mouchtabarrou Moutânou tirrou... char lou chour
toun epouch.

TRADUCTION :

INCANTATION : O Dieu mouchtabarrou moutanou, seigneur grand, Dieu miséricor-
[dieux],
Secourable, noble, qui romps les charmes, illustre, qui vivifies l'homme,
Moi, Chamach-Choumoukîn, ministre de son Dieu,
Ton serviteur gémit, soupire, est accablé,
Un grand chagrin, une fièvre, l'étreinte de ta divinité, ton empoignement,
Une maladie funeste, un malin esprit pénètre mon corps,
Une maladie mauvaise, l'angoisse habite au dedans de moi!

(1) CHOU-AN. — (2) NI-BAT-A-NOU. — (3) LAL. — (4) I. — (5) Ana-kou. — (6) RAB (GAL).
— (7) CHA-BIL. — (8) LOU-(DIB). — (9) OUCH. — (10) SU. — (11) NI-ZU.

Lié sur un lit de douleurs, je crie vers toi :
 Contre Dieu connu et inconnu,
 J'ai commis des errements, j'ai multiplié les rébellions,
 J'ai peur, je crains le regard de ta divinité, ta majesté!
 Puissent les larmes de mes sanglots t'être agréables, le courroux de ton cœur
 s'apaiser!

Ton retour est bon, ta consolation lumineuse!
 Que tes immenses miséricordes
 Soient acquises à moi ton serviteur Chamach-Choum-oukin!
 Et par mes chants, je célébrerai la grandeur de ta divinité!
 INCANTATION : Élévation de mains au dieu Mouchtabarrou-Moutanou.....

NOTES.

Ce morceau de littérature chaldéenne a tout l'air d'une prière ou d'un psaume de pénitence au sens chrétien du mot. Il en diffère cependant formellement. Son titre est : *Incantation* ou *Conjuration*. La prière, en effet, comme nous l'entendons, n'existait guère dans les cultes des anciens peuples d'Orient, et cela tenait au concept même que l'on se faisait de la religion. Celle-ci était, pour le grand nombre, une sorte de contrat bilatéral entre un dieu et l'homme, en vertu duquel l'un s'engageait à protéger son client, à ne pas l'inquiéter, et pouvait y être contraint, l'autre à procurer au dieu le temple, le sacrifice, les rites dont il avait besoin.

L'idée morale était bien distincte de l'idée religieuse.

La formule que nous appelons *prière* était sacramentellement efficace. Toutefois, pour cela elle devait être produite dans des conditions bien déterminées de ton, de temps, de lieu, etc., sinon la mainmise sur le dieu ne s'opérait pas et on ne pouvait l'obliger à faire ce qu'on lui demandait.

Cela était vrai aussi des rites, des sacrifices, des chants. La prière était une incantation, et, comme disaient les Égyptiens, il fallait avoir *la voix juste* pour être exaucé. Sa vertu ne dépendait pas des sentiments de l'orant mis en face de la bonté et de la puissance divine, mais résidait dans la formule récitée de telle ou telle manière.

Celle que nous publions servit au roi de Babylone Chamach-Choum-oukin, frère d'Asourbanipal, qui l'avait constitué son lieutenant en Babylonie, vers 760 avant Jésus-Christ. Dans les rituels, la place du nom restait vide, chaque dévot pouvait y insérer le sien, comme le prêtre officiant, celui du patient, quel qu'il fût.

Le roi malade s'adresse au dieu *Mouchtabarrou-moutanou* dont le nom veut dire : *qui se nourrit de la mort*, ou *qui produit la peste*, ou *la mort*. On attribue à ce dieu de *rompre les charmes*. En effet, la ma-

ladie n'est pas chose naturelle, elle est généralement due à la malignité d'un homme, d'un esprit, d'un dieu. Une maladie personnifiée, un mauvais esprit, *utuk*, s'est introduit dans le corps et trouble l'organisme.

On dit aussi du dieu *Muchtabarrou-mouchtanou* « qu'il est miséricordieux, qu'il fait vivre l'homme ».

Il faut se garder de croire que ces mots exprimèrent toujours des actes positifs. Ce dieu vivifie quand il ne tue point. Détruire lui est plus naturel que conserver l'homme; il en est un peu ainsi de tous les dieux chaldéens. En venant au monde, on porte le nom de *Mouchezib-Bél*, *Mouchezib-Nabou*, etc., « Bél l'a épargné, Nabou l'a épargné, » etc. Le roi s'adresse à *Mouchtabarrou-moutanou*, parce que ce dieu lui inspire une plus grande terreur. A-t-il offensé ce dieu? La maladie est-elle le châtiment de quelque péché? On ne le sait. Combien différente d'ailleurs est la notion du péché, à cette époque, de la nôtre! Les versets 9 et 10 nous enseignent qu'on pouvait offenser un dieu inconnu, par une maladresse quelconque. Il était tout juste aussi facile d'offenser un dieu connu sans en avoir conscience. D'ailleurs, il n'en fallait pas tant pour être en butte aux sévices des Immortels. Souvent ils prenaient plaisir à tourmenter l'homme pour le tourmenter, et la victime ne trouvait rien d'injuste à cet état de choses. Le dieu était le plus fort, et cela justifiait entièrement sa conduite. C'est ainsi que Job lui-même raisonne dans ses premiers discours. Malheureux, il atteste son innocence, demande un procès à Dieu. Tout n'est pas justice, dit-il, dans le gouvernement du monde,... mais pour éviter le blasphème contre Dieu, en l'accusant d'injustice, il déclare que c'est sa Toute-Puissance et le bon plaisir divin qui sont la mesure du Droit, lors même que nous en serions victimes. — De là, la terreur qu'inspirait la divinité aux anciens et qui est à la base de toutes leurs religions.

Fr. V. SCHEIL, O. P.

Paris.



MÉLANGES

I

LE JOUR DE LA MORT DE JÉSUS

SELON LES SYNOPTIQUES ET SELON SAINT JEAN.

Tout le monde sait que les évangiles synoptiques et saint Jean paraissent en désaccord au sujet du jour de la mort du Sauveur. En effet, les synoptiques semblent affirmer que cette mort eut lieu le vendredi 15 nisan, saint Jean le 14. Cette divergence crée un problème. On s'est efforcé de lui donner bien des solutions : solutions insuffisantes à faire disparaître toute trace de doute. Je voudrais leur en substituer une autre très simple, fondée uniquement sur le bon sens. Voici l'ordre que je me propose de suivre :

1° Je tâcherai d'établir, en m'appuyant sur les textes étudiés avec soin et dans leur ensemble, ce qui *paraît* être la vraie pensée des synoptiques et de saint Jean.

2° J'énumérerai ensuite les tentatives de ceux qui ont voulu trancher la question par un moyen terme, ou ramener la pensée des synoptiques à celle de saint Jean, et vice versa.

3° Enfin, je me permettrai d'exposer mon opinion.

I.

Et d'abord : Conclusions qui se déduisent des synoptiques et de saint Jean.

Les synoptiques. — Remarquons tout d'abord que les indications des synoptiques, même les plus importantes, ne visent pas *directement* le jour de la mort de Jésus, mais celui de la *dernière cène*. Cependant, comme celle-ci eut lieu à la veille de la mort, on en peut logiquement déduire le jour où serait mort le Sauveur d'après les synoptiques. Voici donc comment ils s'expriment relativement à la dernière cène.

Mc. xiv, 12-17.	Mat. xxvi, 17-20.	Lu c. xxii, 7-14.
12. Καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθουσιν, λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ...	17. τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τοῦ Ἰησοῦ λέγοντες...	7. Ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα, 8. καὶ ἀπέστειλεν Πέτρον...
17. καὶ ὥρας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα.	20. ὥρας δὲ γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα μαθητῶν.	14. Καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα ἀνέπεσεν, καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ.

Ce qui résulte clairement de ces textes c'est : a) que Jésus fit la dernière cène le soir du premier jour des azymes, après avoir, le matin de ce même jour, ordonné à ses apôtres de préparer le nécessaire : b) et, puisque selon Marc et Matthieu ce sont les disciples qui font les premières démarches auprès de Jésus, il semble tout naturel de supposer que le moment ordinaire et légal de cette solennité était arrivé.

Or tout cela désigne, assez clairement, le 14 nisan. Ainsi le matin eut lieu le dialogue, le soir la dernière cène. Nous lisons, en effet, au chapitre xxviii, verset 16 des Nombres :

« Le premier mois (nisan), le quatorzième jour du mois, aura lieu la Pâque de l'Éternel. » Et plus clairement encore dans l'Exode xii, 18 : « Le premier mois, le quatorzième jour du mois, le soir, vous mangerez du pain sans levain jusqu'au soir du vingt et unième jour. »

M. Godet (*Comm. sur l'Év. de saint Jean*, t. III, p. 614), en vue d'une conciliation dont j'aurai à parler plus loin, soutient qu'à s'en tenir au sens naturel des synoptiques, le dialogue entre les disciples et Jésus viendrait à tomber « non point au matin du 14, mais au soir du 13 au 14 », parce que le jour officiel judaïque commençait vers six heures du soir : par conséquent le 14 officiel (premier des azymes) commençait le soir du jour naturel 13.

Mais en raisonnant de la sorte, M. Godet suppose arbitrairement, ce me semble, que le dialogue eut lieu dès le commencement du jour 14, et non durant le 14, quoique au matin. Les synoptiques paraissent au contraire affirmer que la cène eut lieu le soir (ὥρας) de ce jour (14), au matin duquel était arrivé le dialogue. — Du reste, l'explication de M. Godet tombe dans une autre invraisemblance. Voudrait-il nous faire croire que tous les Juifs célébraient leur pâque le soir même du jour (naturel) 13 ? Non, certainement. Que Jésus l'ait voulu faire cette fois avec ses disciples ? Alors il s'éloigne du sens naturel des synoptiques d'après lesquels, nous l'avons vu, Jésus célébra sa dernière cène à l'époque normale.

Aussi M. Godet est-il seul à soutenir son opinion. Tous les au-

teurs, à quelque école qu'ils appartiennent, interprètent les synoptiques comme je viens de les interpréter. Le P. Cornely a écrit : « Quare dubitatio nulla relinquitur quin tres priores evangelistæ indicare voluerint Dominum, die a lege præscripto, qui erat 14 nisan, ad vesperam agnum paschalem cum discipulis manducasse (1). » Holtzmann écrit de même : « Den 14 nisan bezeichnet am deutlichsten Mc. 12 als den 1 Tag der ungesäuerten Brode, da man das Passalamm schlachtete (2). » Pour moi, je résumerais donc ainsi ce qui regarde les synoptiques : Les synoptiques semblent affirmer que Jésus a célébré la dernière cène le soir du 14 nisan et que par conséquent il est mort le 15.

Saint Jean. — Tandis que les indications des synoptiques ne visent directement que le jour de la dernière cène, — et indirectement, c'est-à-dire en vertu des conséquences que nous déduisons de leur texte, le jour de la mort de Jésus, — saint Jean a des passages qui regardent la dernière cène, d'autres le jour de la mort du Sauveur. Citons-les.

A. Pour la dernière cène : XIII, 1 : πρὸ δὲ τῆς ἑσπέρης τοῦ πάσχα, εἰδώς, etc.

Or le *dies festus Paschae* étant le 14 nisan, le jour où l'on immolait τὸ πάσχα (v. Num. xxviii, 16), la dernière cène aurait eu lieu la veille, c'est-à-dire le 13. Cette conclusion tombe d'ailleurs parfaitement d'accord avec les indications relatives au jour de la mort.

B. Pour la mort.

a) Le jour de la mort de Jésus, les Juifs, qui le traduisirent au Prétoire, n'avaient pas encore mangé la *Pâque*. Joan. xviii, 28 : Ἦν δὲ πρώτη; καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσῆλθεν εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα. Or, en s'en tenant au sens naturel de la phrase *manducare pascha*, nous sommes au matin de la mort de Jésus, le 14 nisan. Dans cette hypothèse on explique très bien :

b) la phrase de saint Jean, xix, 14 ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, parce que si πάσχα dans son sens *réel* indique un sacrifice précis, déterminé, à faire le 14 nisan, dans son sens *chronologique* il veut dire le jour férié de Pâque. Le vendredi de la mort de Jésus était donc le vendredi qui précède la Pâque, le vendredi consacré aux préparatifs pour la célébration du lendemain; c'était le 14 nisan.

c) On s'explique également que (xix, 31) le samedi suivant la mort de Jésus soit appelé *un grand jour*, μεγάλη ἡμέρα, phrase qui semble

(1) *Intr. spec. in sing. N. T. libros*, p. 270 — Le P. Knabenbauer (*Comm. in Mt.* II, 405), de son côté, affirme : « Christum die 13 coenam celebrasse omnino repugnare videtur verbis synopticorum claris et explicitis. »

(2) *Hand-Commentar zum N. T.*, t. I, p. 275.

faire allusion, non à un samedi férié quelconque, mais à un samedi doublement férié, puisque ce jour-là tombe le premier jour pascal, très solennel, 15 nisan.

Je conclus par conséquent que, selon les indications de saint Jean, prises dans leur sens naturel, Jésus aurait célébré la dernière cène avec ses disciples le 13 nisan et serait mort le 14, — ou, pour être encore plus précis, il serait mort la veille du jour solennel de Pâque, et aurait fait, le jour précédent, la dernière cène.

La divergence se détermine donc de la manière suivante :

POUR LES SYNOPTIQUES.	POUR SAINT JEAN.
a) dernière cène, veille de Pâque [14 nisan], et par conséquent	a) dernière cène, avant-veille de Pâque [13 nisan].
b) mort, jour de Pâque [15 nisan].	b) mort, veille de Pâque [14 nisan].

II.

En fait de tentatives de conciliation, je n'en connais que trois; les seules possibles, ce me semble, tant qu'on reste fidèle à la méthode de la *concordantia textuum discordantium*. En effet, d'après cette méthode, il faut ou faire dire à saint Jean ce qu'affirment les synoptiques, ou vouloir trouver dans les synoptiques ce que dit saint Jean, ou finalement, grâce à quelque expédient ingénieux, montrer qu'il n'y a en réalité entre les synoptiques et saint Jean aucun désaccord. Ces trois voies ont été successivement suivies.

Le point le plus scabreux est certainement de faire rentrer saint Jean dans le cadre des synoptiques pour conclure de là que, d'après nos quatre évangélistes, Jésus célébra la dernière cène le 14 nisan et mourut le vendredi 15 du même mois, fête de Pâque. D'abord on se heurte contre des textes cependant assez clairs et assez explicites; enfin, la conclusion ne laisse pas d'être fort invraisemblable. Mais à quoi ne peut-on pas aboutir, en exégèse, avec des thèses *à priori* supposées vraies préalablement à tout examen, avec la volonté ferme et arrêtée de ne pas s'en départir?

Les tenants de cette opinion se rabattent sur le passage de saint Jean, XVIII, 28, et plus particulièrement sur la phrase *manducare pascha* qu'ils expliquent non du sacrifice pascal de l'agneau, mais de tout autre sacrifice qui pouvait avoir lieu pendant les fêtes pascales (15-21 nisan). Ainsi, les Juifs pouvaient très bien s'abstenir d'entrer dans le prétoire « ut manducarent pascha » le matin même du 15

nisan. — Quant au XIX, 14, παρασκευὴ τοῦ πάσχα est appelé le jour de la mort de Jésus, non parce que c'était la veille (ou préparation) de la Pâque, mais un *vendredi de pâque*, des fêtes pascales (comme nous disons aujourd'hui lundi de Pâque, le jour qui suit le dimanche de la Résurrection). — Le samedi dont parle saint Jean (XIX, 31) est appelé un grand jour non pas parce qu'il coïncidait avec le 15 nisan, mais parce qu'il tombait dans le courant des fêtes pascales (15-21). — Enfin si saint Jean (XIII, 1) nous dit que la cène eut lieu πρὸ τῆς ἑσπερας τοῦ πάσχα, l'ἑσπερὴ τοῦ πάσχα est le 15 nisan; d'où il résulte que la cène tombe précisément le soir du 14, ce qu'affirment également les synoptiques.

Tout cela est facile à dire, mais la preuve? — Aussi des auteurs très sérieux rejettent radicalement cette explication. Pour le sens que l'on donne au passage XVIII, 28 de saint Jean, je me contenterai de citer le P. Cornely (1), car je n'ai pas la prétention de recommencer une démonstration déjà faite : « Desunt, dit-il, argumenta quibus asser-
« tum suum probent » (c'est-à-dire que *manducare pascha* puisse s'attribuer à n'importe quel sacrifice des fêtes pascales). Et il ajoute en note : « Adversarii nostri provocant ad 2 Paralip. xxx, 22 ויאכלו את-מועד
« et comederent festum per septem dies » ; monemus autem a) de lectione non satis constare; alexandrini enim quum verterent αὐτὸς συνετέλεσσαν τὴν ἑσπερὰν ἑπτα ἡμέρας pro ויאכלו legerunt יכלו — b) etsi admitteremus dici posse מועד אכל, non sequeretur eodem sensu dici פסח אכל, quia terminus hic fixam suam certamque significationem habet, nec ullibi פסח de alia victima quam de agno paschali adhibetur. Neque enim ad Deut. xvi, 2, recurrendum est; nam phrasis, quae ibi legitur וזבח פסח ליהוה צאן ובקר non est vertenda cum Vulgata : « offeres phase Domino de ovibus et bovibus », sed : « offeres Domino pascha, oves et boves », ita ut triplicis generis victimae nominentur. »

Cette tentative présente, du reste, un autre inconvénient. — Si la mort de Jésus est arrivée le 15 nisan, jour de Pâque, on ne comprend plus rien, puisque le 15 nisan, premier jour de Pâque, devait être férié, et par conséquent « nec synedrium congregari, nec iudicium agi, nec omnia illa peragi licuit, quae sive ab ipsis pontificibus et pharisaeis, sive a Nicodemo et piis mulieribus die crucifixionis peracta narrantur » (2).

En conséquence, présenter le schéma suivant :

14 nisan,
dernière cène de Jésus.

15 nisan (fête de Pâque),
mort de Jésus.

(1) *Op. cit.*, p. 271, n. 9.

(2) *Op. cit.*, p. 270.

comme étant le schéma de quatre évangiles, c'est commettre une inexactitude exégétique compliquée d'une impossibilité historique.

D'autres ont, au contraire, tenté de faire rentrer les synoptiques dans le cadre de saint Jean. Je m'en suis déjà occupé plus haut et j'ai montré l'inanité de leurs efforts. Les phrases synoptiques sont de bronze. Impossible de les plier à volonté. Jamais on ne parviendra à les appliquer au 13 nisan.

Cependant, puisque *melius est abundare quam deficere*, je reproduirai ici un passage où le P. Knabenbauer (1) développe la démonstration à laquelle j'ai fait allusion « Christum die 13 cœnam celebrare omnino repugnare videtur verbis synopticorum claris et explicitis. Dicitur enim Mt. xxiv, 17 τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἄζύμων : iam dies primus azymorum proprie erat dies 15; sed per anticipationem ita quoque designabatur dies 14... quia a meridie removebatur fermentatum... Cur itaque dies 14 vocetur dies primus azymorum clarum est. At plane inauditum est jam diem 13 eo nomine appellari. Et quamvis etiam ita appellaretur, tamen id ad narrationem nostram exponendam nullo modo posset applicari. Nam primus ille dies etiam accuratius describitur Marc. xiv, 12, καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἄζύμων ὅτε τὸ πάσχα ἔθουσιν λέγουσιν etc. Ergo illa die, quando moris erat immolare pascha, dicunt discipuli ad Jesum : quo vis eamus et paremus tibi, ut pascha manduces? Jam et lege manifestum est pascha non esse immolatum nisi die 14. Atque eodem modo dies azymorum describitur Luc, xxii, 7 ».

Je conclus de nouveau que le schéma :

13 nisan,
dernière cène de Jésus.

14 nisan,
mort de Jésus.

n'est pas et ne peut pas être le schéma des quatre évangiles.

Plus ingénieux est l'expédient employé récemment encore par le P. Cornely. Il repose avant tout sur une explication rigoureusement exacte des données de saint Jean et des trois synoptiques. Que résulte-t-il en effet des affirmations de ces trois derniers? Que Jésus célébra la dernière cène avec ses apôtres le jour ordinaire, 14 nisan (jeudi) et qu'il mourut par conséquent le 15. — Et de saint Jean? Que Jésus est mort lorsque les *Juifs* n'avaient pas encore *en fait* immolé l'agneau pascal (Joan. xviii, 28). — Enfin les quatre évangélistes, saint Jean comme les synoptiques, font mourir Jésus un jour non férié. — Or, ces trois affirmations ne se contredisent pas nécessairement; il y a moyen

(1) *Op. cit.*, p. 405.

de les mettre d'accord, de les admettre comme vraies, en émettant simplement une hypothèse : les Juifs n'auraient-ils pas transporté, cette année-là, du jeudi 14 au vendredi 15 nisan, l'immolation de l'agneau pascal? La fête pascale se serait ainsi trouvée retardée du 15 au 16. De la sorte tout désaccord cesse et le schéma suivant :

14 nisan, dernière cène de Jésus.	15 nisan, vendredi mort de Jésus.	16 nisan, samedi fête de Pâque.
--------------------------------------	---	---------------------------------------

harmonise parfaitement les textes. Les synoptiques ont raison de dire que Jésus célébra la cène au jour légal (14), saint Jean d'affirmer que les Juifs n'avaient pas encore immolé l'agneau pascal le matin de la mort de Jésus, la narration évangélique tout entière de placer au 15 nisan tant d'œuvres serviles, puisque *ce 15 n'était pas un jour férié*.

Et qu'il ne l'était pas, nombre d'arguments nous poussent à le *supposer*. Laissons de côté la nécessité de concilier les évangiles et l'impossibilité de les concilier autrement que par cette hypothèse, et considérons la chose en elle-même. Lorsque le 15 nisan tombait un vendredi, comme l'année de la mort du Sauveur, on avait deux jours fériés de suite : le vendredi, puisque c'était le 15 nisan, et le samedi, parce que c'était le sabbat. Or qui ne comprend les désavantages, les ennuis d'une telle combinaison, vu les lois très sévères qui imposaient le repos aux Juifs? Qu'y a-t-il d'étonnant, par conséquent, qu'ils aient transporté jusqu'au samedi la solennité pascale? — Du reste, ajoute le P. Cornely, les témoignages historiques, à l'appui d'un tel usage, ne font pas défaut : « *Quam traditionem (la coutume traditionnelle de remettre au samedi la fête de Pâque, lorsque le 15 nisan tombait un vendredi) testimoniis Rabbiorum in medium allatis fuse probavit Paulus Burgensis, quem secuti sunt alii.* »

Le P. Knabenbauer (1), d'ailleurs partisan et défenseur de la même opinion que le P. Cornely, écrit dans son commentaire, postérieur à l'*Introduction* du P. Cornely : « *Non satis consultum existimo ad eam regulam confugere. Nam in Mishna exhibentur exempla indubia diem festum omnino esse celebratum etiam feria sexta,* » et il le prouve par une série de citations qu'il ne sera pas inutile de reproduire ici : « *Ita, continue le même auteur, in Pesachim 10, 7, decernitur : ossa, nervi et reliquiae (agni paschalis) comburuntur decimo sexto die ; si decimus sextus inciderit in sabbatum, comburuntur decimo*

(1) *Op. cit.*, p. 414.

septimo. Unde omnino supponitur diem festum posse agi feria sexta; nam si dies 16 inciderit in sabbatum, dies 15 incidit in feriam sextam; in ea autem agi diem solemnem elucet quia antea mentio fit esus agni paschalis. Similiter in tract. *Chagiga*, 2, 4 legitur: festum septimanarum (id. e. pentecostes) si inciderit in sabbatum, dies 15 nisan debuit incidere in feriam sextam, secundum computationem quae ex Levit. xxiii, 13, 16 erat facienda. Praeterea in tractat. *Menachoth* cap. 10 sermo fit de manipulo die sabbato, die 16 nisan, offerendo; ergo etiam hic supponitur diem 15 incidere posse in feriam sextam (1). »

Il résulte de tout cela que non seulement l'existence de la loi *badouch* aux temps de N.-S. n'est pas démontrée, mais que le contraire est certain ou presque certain : c'est-à-dire que l'usage du transfert de la solennité pascale du vendredi 15 au samedi 16 nisan n'existait pas. Et, je vous prie de le remarquer, ce n'est pas moi qui vais ainsi chercher midi à quatorze heures, pour le plaisir de démolir telle ou telle hypothèse ou théorie que je ne saurais épouser; ce sont les partisans eux-mêmes des différentes opinions qui se chargent de s'entre-détruire (2).

Nous voici donc réduits, pour concilier ensemble les quatre évangiles, à supposer la réalité d'un fait qui n'a d'autre preuve que la nécessité de cette conciliation. Cette position, avouons-le, est par trop faible. N'est-ce pas donner prise aux rationalistes, de nous attacher ainsi à des fictions qui ne sont pas nécessaires pour sauver la véridicité des évangiles? Une conciliation aussi absolue, aussi radicale, est-elle vraiment nécessaire? Sommes-nous donc obligés de supposer cette transposition de la solennité pascale? — Oui, si l'on s'attache obstinément à la *lettre*; non, si l'on sait distinguer entre ce que les synoptiques disent et ce qu'ils affirment, ou mieux entre ce qu'ils *veulent* nous dire et leur *manière* de le dire.

III.

Les résultats auxquels conduit une lecture attentive et sans idée préconçue de l'évangile de saint Jean, — mort de Jésus le 14 nisan,

(1) Comme il s'agit ici d'un essai purement exégétique, je ne veux point faire appel à la tradition patristique contre l'opinion du P. Cornely. Il est néanmoins certain, et le P. Knabenbauer est forcé d'en convenir, que la plus ancienne tradition a toujours placé au 14 nisan la mort de Jésus, s'en tenant ainsi purement et simplement aux données de saint Jean. Ce qui montre, tout au moins, qu'on ne savait rien alors de la fameuse loi *badouch*.

(2) Lorsque mon article était achevé, j'ai reçu une dissertation de mon confrère le P. Camillo Melzi, membre de l'Académie Pontificale *dei Nuovi Lincei*, « *Il 14 Nisan l'anno 29*

veille de Pâques; dernière cène le 13 nisan, — sont intrinsèquement vraisemblables. D'autre part, la tradition les confirme, et je me suis efforcé de démontrer ailleurs ce qu'ils ont de bien fondé. Acceptons-les donc comme définitivement établis, et examinons de nouveau les phrases des synoptiques.

Remarquons avant tout que les synoptiques n'affichent aucune prétention chronologique : ils n'ont pas l'air de se soucier beaucoup des dates. Et, de fait, que leur importait-il de nous faire connaître? Non pas que la dernière cène avait eu lieu plutôt le 14 que le 13, mais que cette dernière cène était la cène *légale*. Ceci en effet avait son importance, même pour rendre intelligibles plusieurs choses se rattachant à l'institution eucharistique. Or, puisque la cène légale se célébrait habituellement le soir du 14 nisan, ils appelèrent celle de Jésus la cène du 14. La phrase qu'ils ont employée, matériellement interprétée, semble placer l'événement au 14; toutefois si l'on considère plutôt l'*esprit* que la *lettre*, si l'on songe au caractère non chronologique du récit évangélique, si l'on fait attention avant tout à ce qu'on a voulu dire, on se convaincra sans peine que les synoptiques veulent surtout préciser le caractère de cette dernière cène, sans se demander si elle eut lieu le 14 ou le 13. Ils la placent au 14 uniquement à cause de l'usage.

Il y a pas (qu'on le remarque soigneusement), il n'y a pas erreur, selon mon hypothèse, dans les synoptiques. Il y aurait erreur s'ils avaient *affirmé* que Jésus a soupé le 14 nisan (tandis *qu'en réalité* Jésus, selon toute probabilité historique, a soupé le 13). Mais je prétends justement qu'ils n'ont pas *affirmé* cela. C'est par l'examen des synoptiques tout entiers qu'on prouve qu'ils n'ont pas de prétentions chronologiques; et on leur rend un fâcheux service quand on les implique dans des questions dont ils ont voulu faire abstraction, quand on interprète leur phrase au point de vue d'un problème qu'ils n'ont jamais voulu aborder. Pour des esprits peu soucieux de nos préoccupations chronologiques, c'était bien naturel d'appeler « *la cène du 14* » une cène qui ordinairement tombait dans ce jour.

Concluons donc. Puisque les anciennes tentatives de conciliation semblent avoir échoué, puisque les théories diverses mises en avant ne satisfont même pas leurs auteurs, puisque la lettre du texte résistera toujours à tout effort de la faire cadrer dans un plan conçu préalable-

dell' E. V. » (Roma, Cuggiani), où il prouve avec des calculs mathématico-astronomiques que dans l'année 29 e. v. (date très probable de la mort de N.-S.) le jour 15 *Nisan* tombait un *samedi*, ce qui écarte encore une fois l'hypothèse du P. Cornely.

ment à une étude critique des textes, n'y a-t-il pas lieu de recourir à une méthode qui passe sur les inexactitudes apparentes de la lettre pour ne voir l'exactitude que là où l'auteur a eu l'intention de la mettre? Cette méthode conduit à des résultats bien plus satisfaisants : — elle respecte le sens *naturel* des phrases des synoptiques, qu'on s'efforce en vain de violenter, et le sens naturel de saint Jean; — elle n'a pas recours à des hypothèses arbitraires légitimées par le seul fait qu'on croit en avoir besoin; — elle fait disparaître, si l'on y prend bien garde, toute contradiction entre les sources, toute invraisemblance historique, en établissant d'une façon définitive la réalité du tableau suivant :

13 nisan,
dernière cène de
Jésus.

14 nisan,
mort de
Jésus.

15 nisan,
sabbat.
Fête de Pâques.

Gènes.

Giov. M. SEMERIA,
Barnabite.

II

ORIGÈNE, LA CRITIQUE TEXTUELLE

ET LA

TRADITION TOPOGRAPHIQUE (*fin*).

Aux deux problèmes topographiques auxquels nous avons appliqué notre méthode critique, nous en joindrons un troisième, celui d'Emmaüs (Luc, xxiv, 13). C'est le problème favori des palestiniologues. Nous supposons connues les données générales, et nous admettons comme démontrée l'identité d'Emmaüs-Nicopolis avec Amwàs.

La tradition des manuscrits est en faveur de soixante stades. On peut voir les témoignages en détail dans la huitième édition critique de Tischendorf. Cependant il n'a pas cité la *peschito* qui porte certainement soixante, et de plus le Ms. g¹ San-Germanensis, qu'il regarde comme représentant l'ancienne latine, doit être considéré comme un Ms. de la Vulgate pour saint Luc. Les récentes études ont prouvé que seul l'évangile de saint Matthieu était un ancien texte latin; pour le reste du

Nouveau Testament, il figurera désormais parmi les autorités de la Vulgate.

Il en résulte qu'aucune des versions antérieures à la fin du quatrième siècle ne porte le chiffre cent soixante : versions latines, coptes (bohérique et sahidique), syriennes (Peschito et Cureton, y compris le nouveau Ms. sinaïtique), toutes sont d'accord sur soixante.

Quant aux Mss. grecs, il suffira de citer les grands onciaux B D A, qui représentent un texte neutre ou du moins alexandrin non révisé, le texte dit occidental, et le texte byzantin sous une forme très ancienne.

Quelque reproche qu'on puisse faire à chacun de ces Mss. en particulier, ils représentent certainement des recensions complètement indépendantes, leur accord est pleinement décisif. L'immense majorité des autres est avec eux.

Il n'en est que plus étonnant de rencontrer dans l'autre camp une phalange assez nourrie. Le sinaïtique, deux fragments de I et N, qui sont du sixième siècle, enfin K et II du neuvième siècle, manuscrits estimés. Il est vrai que K et N ont été corrigés depuis. Tischendorf cite encore cinq cursifs, qui ne paraissent pas former un groupe connu, le plus ancien Ms. de la Vulgate, *fuldensis*, auquel nous ajoutons g¹ et trois autres (d'après l'éd. de Wordsworth), quelques Mss. de la version syriaque harcléenne, les deux représentants de la syriaque de Jérusalem et la version arménienne.

Au premier abord on est surpris de l'étendue que couvre cette leçon, de l'Arménie à l'Occident. L'universalité est un signe de vérité; elle est d'ailleurs très ancienne, puisqu'elle est soutenue par le sinaïtique.

Cependant, on ne tarde pas à reconnaître qu'elle a en partie les traits d'une tradition locale, en partie la marque d'une recension savante.

L'étroite parenté de I et de N a été constatée. Or il est assez remarquable que I a été rapporté par Tischendorf du couvent de Saint-Saba, près de Jérusalem.

K et II forment une autre paire; ils sont déjà dans le grand courant byzantin, mais ils ont conservé des formes rares semblables (Scrivener). Je ne puis indiquer l'origine de ces formes.

En tous cas, N et K sont arrivés dans des milieux où la leçon cent soixante a été corrigée. Parmi les cursifs, je signale l'influence de Tite de Bosra († 371) (1). Son commentaire sur Luc n'existe plus dans son

(1) Tischendorf au verset 33 le cite en faveur de cent soixante, ou du moins le Ms. de la chaîne d'Oxford.

état primitif, mais il a pénétré dans des *Catenæ* qui ont influé sur le texte de ces cursifs. Le fait vaudrait la peine d'être examiné de près. Tite était disciple d'Origène : on l'a accusé de ne pas admettre le feu éternel et son opinion mal sonnante sur le glaive du vieillard Siméon est celle d'Adamance.

Je viens de prononcer le nom d'Origène : le cursif 194 dans une scholie nous donne en effet le mot de l'énigme : « Il faut lire cent soixante, ainsi ont les Mss. exacts et c'est confirmé par Origène, selon la vérité. »

Le nom d'Origène, inséparable de celui d'Eusèbe, nous explique la présence dans ce groupe de la version syriaque hareléenne, si éprise d'astérisques et d'obèles, de la version de Jérusalem, et je pense aussi du sinaïtique, dont les affinités avec la bibliothèque de Césarée ne peuvent être contestées (Scrivener, *Introduction* ; Tischend., *Prolégomènes à l'édition des Septante*, Rendel Harris).

La version arménienne est encore une traduction savante ; nous l'avons vue constamment avec Origène sur les Gergéseniens, dans les trois endroits parallèles, et sur Bethabara.

Le c. *Fuldensis* de la Vulgate est peut-être la meilleure autorité en faveur des cent soixante stades ; mais il ne peut assurément garantir que telle était la traduction de saint Jérôme. Est-il injuste de remarquer que, malgré ses excellentes qualités, il porte, lui aussi, la trace d'une main savante, puisque Victor de Capoue, qui le fit copier, transcrivait ainsi une concordance, c'est-à-dire un ouvrage étudié ?

Ce rapide examen me permet de conclure : le groupe des cent soixante stades ne représente ni la tradition ancienne, ni la tradition universelle, ni la tradition inconsciente. Sa leçon est une leçon critique, imposée par l'autorité d'un maître, très probablement Origène, qui s'est heurtée presque partout à la tradition très assurée des Églises.

A juger d'après les manuscrits, la question est tranchée ; il faut lire soixante stades.

C'est ce que n'admettent pas bon nombre de palestiniologues, qui font intervenir ici la tradition.

Origène patronne cette leçon, soit ; mais il avait le droit, comme critique, de rétablir la vraie leçon, la seule vraisemblable, la seule possible, puisque la tradition locale affirmait que l'Emmaüs de l'Évangile était l'Emmaüs des Machabées, devenu Nicopolis, et situé à environ cent soixante stades de la ville sainte.

En faveur de cette opinion on cite Eusèbe, saint Jérôme, Sozomène et des témoins postérieurs dont je ne reproduis pas les textes, parce que le fait allégué est certain.

Or beaucoup de personnes n'admettent pas volontiers que sur une question de fait le témoignage de gens doctes, vivant dans le pays, doive être sacrifié à la tradition inconsciente des scribes si sujets à faillir. On me dit à moi-même : « Pourquoi êtes vous en Palestine, si ce n'est pour acquérir ainsi plus de compétence dans les questions topographiques? »

Mais nous ne sommes pas en Palestine pour soutenir toutes les traditions du pays; nous cherchons à les connaître, avec toutes leurs vraisemblances ou leurs impossibilités géographiques, pour les étudier selon les lois de la critique.

Laissons de côté les arguments de convenance ou faciles à rétorquer.

Nous cherchons à fixer l'état du texte sacré et l'état de la tradition à la fin du troisième siècle, ou, pour mieux dire, nous examinons l'état d'une double tradition : la tradition écrite et la tradition orale. Si la tradition écrite ne varie pas au commencement du quatrième siècle, on verra s'il convient de lui donner la préférence sur la tradition orale. On pourra faire remarquer alors qu'il ne s'agit pas ici d'une de ces traditions orales ecclésiastiques et divines dont l'autorité égale celle de l'Écriture sainte! Il s'agit d'une tradition locale... Est-il plus vraisemblable que le monde entier, manuscrits et versions, ait fait fausse route dans une transcription, ou que les gens d'une grande et illustre cité, portant le même nom que le bourg dont parlait l'Évangile, aient cru qu'il s'agissait d'elle dans le récit divin?

Or l'unanimité des anciens manuscrits et des versions anciennes est inexplicable si la leçon de cent soixante stades est antérieure à la fin du troisième siècle; — le sinaïtique et son groupe sont moins les témoins d'une ancienne tradition que d'une correction : donc nous sommes éclairés sur le premier fait, l'état de la tradition écrite.

Mais la tradition écrite est en conflit avec la tradition orale représentée par Origène, Eusèbe, saint Jérôme, Sozomène, etc.

Pour Origène, nous connaissons maintenant son procédé. Le commentaire sur Luc nous manque; n'essayons pas de suppléer à son silence. Constatons seulement, — les exemples précédents le prouvent, — qu'il était homme à raisonner ainsi : le texte dit soixante; mais Emmaüs-Nicopolis est bien plus loin que cela, d'ailleurs on dit que le Sauveur y est venu avec ses disciples, donc disons cent soixante.

Eusèbe témoigne de la tradition orale, sans rien dire du texte évangélique. Quant à saint Jérôme, il se dédouble. Comme traducteur de la Vulgate, il est témoin de la tradition écrite, soixante stades; comme Palestinien, il place Emmaüs de l'Évangile à Nicopolis.

Cette contradiction est-elle possible dans ce grand homme? Oui, puisqu'il lisait Béthanie et Gérasa dans l'Évangile, et mettait Bethabara et Gergesa dans l'*Onomasticon*.

Mais Sozomène? Sozomène nous fournit peut-être la solution. Il croit, lui aussi, que Nicopolis, l'ancien Emmaüs des Machabées, est l'Emmaüs de saint Luc. Mais il nous dit cela, pour ainsi dire, en passant. La tradition sur laquelle il insiste, celle qui a amené ce nom sous sa plume, c'est celle du puits dont l'eau opérait des guérisons depuis le passage de Jésus.

Voilà certes une tradition respectable! Sozomène, Palestinien, né peut-être à Gaza, avocat à Béryte, auteur sérieux, donne ce fait comme une confirmation de notre foi.

Aussi admettons-nous cette tradition de tout cœur. Mais dans cette circonstance, Jésus vivait encore de sa vie mortelle; il passait là avec ses disciples, il s'est lavé les pieds. Ce trait n'a rien de commun avec l'apparition pascalle (1).

Qu'on veuille bien tenir compte de ce fait, que maintes traditions ont été créées de toutes pièces.

A Emmaüs-Nicopolis, ville biblique, ville célèbre, Jésus avait passé avec ses disciples, un puits miraculeux conservait ce souvenir. De plus, l'Évangile disait que Jésus avait apparu à deux disciples sur la route d'Emmaüs. Il est vrai qu'un chiffre faisait difficulté. Mais dans un cas pareil, attribue-t-on tant d'autorité à un chiffre? les copistes sont-ils si diligents?

La confusion s'imposait, elle était de style. Qui pourrait protester, quand un critique comme Origène s'était prononcé? Personne ne protestait en Palestine, le bourg d'Emmaüs ayant peut-être cessé d'exister; mais le monde entier, ne sachant rien de ces choses, continuait à copier: « Emmaüs distant de soixante stades. »

Concluons :

1. La leçon soixante doit être maintenue d'après les règles de la critique textuelle.
2. La leçon cent soixante est probablement une correction savante, due à Origène, et inspirée par la tradition locale d'Emmaüs-Nicopolis.
3. La tradition d'Amwās est double. L'ancienne et authentique tra-

(1) « Devant cette ville, au *trivium*, où Jésus marchant après sa résurrection avec ceux de la compagnie de Cléophas, prenait congé comme s'il avait hâte d'aller dans un autre bourg, il y a une source salubre où se purifient de leurs souffrances les hommes et les animaux affligés de diverses maladies. Car on dit que le Christ, venant avec ses disciples en voyage d'un certain endroit vers cette source, se lava les pieds et que l'eau acquit alors la vertu de guérir les maladies. » P. G. LXVII, col. 1281.

dition du puits miraculeux doit être maintenue; mais celle de l'apparition du Sauveur ressuscité ne peut prévaloir contre l'évidence diplomatique des manuscrits et des versions qui témoignent en faveur d'une tradition plus ancienne ou plutôt contemporaine des faits.

Jérusalem.

FR. M.-J. LAGRANGE.

III

UNE NOUVELLE THÉORIE SCIENTIFIQUE DU DÉLUGE DE NOÉ

M. Raymond de Girard, un géologue suisse, esprit ouvert à toutes les questions, a entrepris la tâche laborieuse de résumer tout ce qui a été publié sur le déluge biblique aux points de vue, souvent très différents, de l'exégèse, de l'assyriologie, de l'ethnographie, de la linguistique et enfin de la géologie. Son plan est vaste. Sous ce titre d'ensemble : *Études de géologie biblique*, il comprend six chapitres qui seraient beaucoup mieux dénommés livres, voire ouvrages spéciaux; car, à en juger par ce qui en a paru jusqu'ici, certains de ces soi-disant chapitres comprennent ou comprendront plusieurs volumes. Ainsi le chapitre premier sur les *Caractères essentiels du déluge* se partage en quatre subdivisions; deux de celles-ci, *Définitions* et *Caractère historique du déluge*, n'occupent pas moins, sous ce titre commun : *Le déluge devant la critique historique*, de 374 pages grand in-octavo (plus quatre tableaux). Une troisième subdivision, *Caractère naturel du déluge*, forme un volume de 286 pages dont il sera parlé tout à l'heure. La quatrième subdivision de ce mémorable chapitre premier n'a pas encore paru; elle aura pour sujet : *Le caractère moral du déluge*. Sont également inédits jusqu'ici : le chapitre deuxième (sans subdivisions celui-là, au moins annoncées) sur *La tradition diluvienne*, le chapitre troisième sur *l'Universalité du déluge*, le quatrième qui aura pour objet : *Les théories anciennes* dans l'*Étude géologique du déluge*, et enfin, sauf sa dernière subdivision dont nous parlerons plus loin, le cinquième, sur *Les théories géologiques modernes*. Le cinquième chapitre, beaucoup plus étendu que les précédents, comprendra quatre subdivisions : 1° *Théorie cosmique*, consistant dans l'hypothèse d'un changement de position de l'axe terrestre; 2° *Théorie volcanique* où sera

envisagée l'hypothèse d'une éruption qui aurait eu son siège ou son effort principal dans la région occupée aujourd'hui par les îles de la Sonde; 3° *Théorie orogénique* dans laquelle on examinera l'hypothèse des rapports que la catastrophe diluvienne aurait eus avec l'effondrement du continent Atlantide; 4° *Théorie sismique* proposée pour la première fois par le célèbre géologue autrichien Suess, et qui, publiée aujourd'hui par M. Raymond de Girard, forme la quatrième et dernière subdivision, la seule actuellement parue, du chapitre cinquième. Le sixième et le dernier sera une étude anthropologique sur *Le déluge et l'homme primitif*.

Tel est le plan que s'est tracé notre auteur. Plan large assurément. Si le savant géologue parvient à le mener à bonne fin, ce sera une véritable encyclopédie de la question diluvienne.

*
* *

Parlons d'abord du *Déluge devant la critique historique*, le premier paru des volumes dont nous avons l'expectative (1).

L'auteur part de cette donnée incontestable que le déluge de Noé est, avant tout, un grand fait historique dont la certitude est attestée par la valeur des traditions sur lesquelles il s'appuie. Celles-ci sont classées par lui en trois ordres : le récit de la Genèse, le poème chaldéen d'Izdubar (2), les récits traditionnels d'un grand nombre de peuples. La valeur est loin d'être la même dans ces trois ordres de traditions, et les interprètes ne sont pas unanimes dans la manière d'apprécier le degré de crédibilité à accorder aux uns ou aux autres. Les critiques de l'école la plus ancienne admettent que les traditions diluviennes retrouvées au sein de la plupart des races humaines se rapportent toutes exclusivement au déluge noachique. M. de Girard en fait l'école *universaliste*. D'autres reconnaissent comme pseudo-diluviennes plusieurs traditions populaires relatives à des inondations locales sans rapport aucun avec le déluge de Noé; et parmi les traditions qu'ils acceptent comme réellement diluviennes, ils admettent que, s'il en est un assez grand nombre véritablement originales, beaucoup d'autres aussi sont

(1) *Études de géologie biblique. Le déluge devant la critique historique*, par Raymond de Girard, professeur agrégé à l'École polytechnique de Zurich, Fribourg, 1893, librairie de l'Université.

(2) Le nom d'Izdubar avait été établi par translittération des signes cunéiformes. Mais une nouvelle lecture, plus sûre que la première, donne *Gilgames*; ce nom remplace celui d'Izdubar qui disparaît désormais de l'usage scientifique. (N. D. L. R.)

d'importation étrangère : notre auteur désigne les tenants de cette manière de voir par la qualification d'*école mixte*. Enfin, par une critique plus serrée, d'autres auteurs arrivent à ne reconnaître, en dehors du récit biblique, qu'une seule et unique tradition diluvienne indiscutablement primitive : la traduction chaldéenne ; ils forment l'école *non-universaliste*. Importée tardivement de la Mésopotamie, son pays d'origine, dans les contrées voisines, la tradition chaldéenne y aurait subi diverses transformations du fait de ses adaptations locales ; de là seraient nées, « longtemps après l'événement, les traditions d'ailleurs peu nombreuses auxquelles l'école (non-universaliste) reconnaît le double caractère d'être *réellement diluviennes*, mais importées (p. 53) ».

Au point de vue des rapports du récit de la Genèse avec les traditions babyloniennes, M. de Girard, après avoir exposé, suivant une saine critique, les nombreuses opinions qui se sont fait jour, les rattache à deux systèmes principaux : « d'après le premier, le poème cunéiforme et le récit de la Genèse constitueraient deux narrations indépendantes, deux formes spécifiquement nationales d'une tradition primitivement unique. D'après le second, le texte de la Genèse ne serait qu'une transformation monothéiste du récit chaldéen (p. 274). » De ces deux systèmes, le premier devrait être exclusivement adopté s'il était établi que le culte primitif des Chaldéens était monothéiste ; si au contraire les habitants de la Mésopotamie étaient primitivement polythéistes (ce qui n'est d'ailleurs, ajouterons-nous, nullement démontré), c'est à la seconde interprétation qu'il faudrait se ranger.

Ayant ainsi fait connaître, avec une foule de détails et de références que nous avons dû passer sous silence, toutes les opinions sur le déluge de Noé considéré historiquement, notre auteur les soumet à un examen critique, par suite duquel il rejette non seulement les conclusions de l'école universaliste, mais également celles de l'école mixte, d'après laquelle la tradition diluvienne serait d'origine directe et primitive, à la fois chez les Arya, les Sémites et les Chamites. Il se rallie exclusivement au *minimum* du nombre de traditions adopté par les non-universalistes, et à la conclusion qu'exprime Halévy dans les termes suivants : « La seule race chez laquelle la tradition du déluge fasse corps avec les idées religieuses est la race sémitique, du moins dans ses rameaux septentrionaux, Assyro-Babyloniens, Syriens et Hébreux. Nous ne trouvons pas trace de cette tradition dans ce qu'il nous reste sur la religion phénicienne, etc. (p. 283). »

Toutefois, bien qu'acceptant résolument ce *minimum*, qui n'admet que la Genèse, le récit de Bérose et le poème de Gilgames (Izdubar), M. de Girard démontre d'une façon absolument probante, que la réalité

historique du grand événement noachique ressort invinciblement de cet ensemble réduit de traditions diluviennes.

..

Le caractère naturel du Déluge (1) admis par l'auteur ne lui fait d'aucune manière repousser le côté éminemment providentiel du cataclysme diluvien. Il reconnaît formellement que cet important phénomène fut voulu de Dieu dans le but prévu par sa sagesse ; mais il conteste absolument que le Tout-Puissant ait eu besoin, pour arriver à ses fins, de recourir à une dérogation quelconque aux lois de la nature. La conclusion finale de l'auteur se résume dans cette proposition : *Le Déluge biblique fut un événement providentiel dans son but et dans son annonce, naturel dans le mode de sa réalisation.*

Certains exégètes trop timides et inclinant vers cette exagération que M^{re} d'Hulst a si bien décrite sous le nom de *maximisme* (2), s'indignent chaque fois que l'on tente d'expliquer par des causes naturelles certains événements considérés comme miraculeux par l'ancienne exégèse. Ils croient avoir répondu d'un seul mot à toutes considérations, en vous reprochant, d'un ton indigné, d'avoir *peur du miracle*. On pourrait, si l'on voulait user du même procédé de discussion, répliquer à ces maximistes qu'ils ont peur, eux, de l'emploi par la Providence des causes naturelles. Mais tout cela ne prouve pas grand'chose. La vérité est que nul catholique sincère et éclairé n'a « peur du miracle ». Mais tout catholique sait aussi, ou du moins devrait savoir, que si le miracle quel qu'il soit est toujours facile à la Toute-Puissance divine, celle-ci, toutefois, n'en est pas prodigue : elle n'y recourt que dans les cas, relativement rares, où le jeu des lois naturelles ne suffirait pas à répondre aux fins que se propose la Providence. Le miracle, dans l'économie divine, est un moyen d'action exceptionnel qui, lorsqu'il est employé, l'est toujours d'ailleurs par les moyens les plus simples. Ne recourir au miracle que dans les seuls cas où toute explication naturelle des faits relatés est impossible, c'est là, si je ne me trompe, un principe essentiel en exégèse biblique.

Si l'on a longtemps, et jusqu'à ces derniers temps, considéré le Déluge noachique comme un événement intrinsèquement surnaturel et miraculeux, c'est que jadis les diverses branches des sciences que cet

(1) *Études de géologie biblique. Le caractère naturel du Déluge*, Fribourg, 1894. librairie de l'Université.

(2) Voy. *Revue biblique*, 1895, p. 110.

événement intéresse, et notamment la Géologie, la Physique du Globe et la Mécanique céleste, étaient loin d'être arrivées au développement où elles sont parvenues aujourd'hui, ou même n'existaient pas encore en tant que sciences constituées. Mais dans l'état actuel des connaissances, pour conserver l'ancienne interprétation qui impliquait le recouvrement miraculeux du globe terrestre tout entier par une épaisseur d'eau dépassant le sommet des plus hautes montagnes, il faudrait admettre une suite ininterrompue de miracles dont l'énumération, telle que la donne M. de Girard d'après le regretté abbé Motaïs, en élèverait le nombre à *vingt-six*. Encore n'y est-il pas fait mention des miracles de l'ordre astronomique qu'eût nécessité, pour maintenir l'équilibre dans le système planétaire, l'addition à la masse du globe d'une masse d'eau de plus de *quatre milliards et demi* de kilomètres cubes, représentant un poids de *45 quatrillions* de tonnes et plus (1).

Du reste, ce serait une grave erreur de croire que l'opinion des Pères de l'Église fût unanime sur l'interprétation des textes relatifs au Déluge. Au contraire, si on consulte tous ceux qui s'en sont occupés, on trouve chez eux, dit l'abbé Motaïs, une somme énorme de contradictions; et plus on multiplie les recherches dans cette direction, plus on voit « la mosaïque des idées se bigarrer de plus en plus ». Que si, à défaut d'un consentement unanime des Pères qui n'existe pas, l'on invoque, en faveur du caractère miraculeux et universel du Déluge, le témoignage de la constante *tradition*, il est permis de répondre, avec des autorités comme celles des RR. PP. Bellynck, Delsaulx, en Belgique; Mir, en Espagne; de M^{sr} de Harlez à Louvain; du R. P. Matignon, de M. le chanoine Duilhé de Saint-Projet, en France, et de bien d'autres; par cette considération, à savoir: que l'autorité de la tradition comme

(1) Le demi-diamètre moyen du globe terrestre étant, d'après *l'Annuaire du Bureau des Longitudes*, de 6.371 kilomètres, si l'on suppose ledit globe enveloppé d'une couche d'eau de 9 kilomètres d'épaisseur, dépassant ainsi le sommet de la plus haute montagne, le Gaurisankar, le volume de cette masse d'eau sera donné par la formule algébrique $\frac{4\pi}{3}[(r+9)^3 - r^3]$, laquelle, appliquée au nombre de 6.371 kilomètres représentant r ou le demi-diamètre moyen de notre sphéroïde, donne le chiffre de 4.597.068.190 kilomètres cubes.

En évaluant le poids de cette eau à 1.000 kilogrammes ou *une tonne* au mètre cube, on aurait, pour un kilomètre cube, dix millions de tonnes, soit, pour le poids total, un nombre de tonnes exprimé par l'équation suivante: $4.597.068.190 \times 10^7 = 45.970.681.900.000.000$, soit près de *46 quatrillions* de tonnes.

Il serait intéressant de calculer ce qu'une telle masse, ajoutée, en un très court espace de temps, à la masse réelle du globe terrestre, apporterait de modifications et dans les mouvements propres de notre planète, et dans le rayon moyen de son orbite, et dans son action réciproque sur la lune et les planètes. Il est clair que, pour empêcher tous ces bouleversements, il eût fallu autant de miracles particuliers, comme il eût fallu les renouveler en sens inverse après la disparition de toute cette eau, venue on ne sait d'où et retournée on ne sait où.

les décisions infaillibles de l'Église concernant la fidélité et le sens des textes, s'exercent sur ce qui regarde directement ou indirectement *la foi et les mœurs*; mais que, pour les interprétations historiques, chronologiques, scientifiques, la Tradition, fût-elle constante, peut être modifiée par les conséquences des découvertes survenues dans les différentes branches du savoir humain.

Suivent, dans le livre ou sous-chapitre de M. de Girard, l'analyse critique des diverses théories et opinions qui, depuis Suarez et Dom Calmet jusqu'à ces derniers temps, se sont fait jour relativement à la catastrophe diluvienne. Ce qui nous amène à la conception du déluge non *géographiquement* universel, vue qui n'est plus repoussée par personne aujourd'hui, si ce n'est peut-être par quelques rares et extrêmes maximistes (1). Or l'universalité géographique une fois écartée, disparaît la nécessité d'un miracle pour expliquer le cataclysme.

Les concordances et divergences entre le récit génésiaque du Déluge et le récit chaldéen du même événement dans le poème de Gilgames (Izdubar) font, dans le volume sur *Le caractère naturel du Déluge*, l'objet d'une étude comparée très approfondie. Elle met l'auteur en situation de résoudre incidemment la question, posée dans son précédent ouvrage, sur l'origine de la tradition biblique du Déluge et de celle des Chaldéens : il estime que ces deux versions sont parallèles, remontant à une souche primitive commune sans avoir rien emprunté l'une à l'autre. Les Thérattes ou Tharéchites (descendants de Théra ou Tharé, père d'A-

(1) Ce n'est pas sans surprise que nous avons trouvé dans un opuscule récent, dû à la plume d'un homme d'ailleurs éclairé, la thèse hardiment soutenue de l'universalité géographique et absolue du Déluge sans aucune espèce de restriction. De toutes les insurmontables difficultés auxquelles se heurte aujourd'hui une telle interprétation, cet auteur n'en aperçoit qu'une seule : l'adjonction subite au sphéroïde terrestre d'un volume qui, d'après son évaluation, serait de « quatre mille milliards de millions de mètres cubes d'eau » (il aura voulu dire quatre milliards de kilomètres cubes, car dans un kilomètre cube, il entre un milliard, non un million de mètres cubes, chiffre un peu inférieur à celui auquel nous sommes arrivé dans la note précédente.) Or, cette difficulté, veut-on savoir comment il la résout? Rien de plus simple : Il doit exister, et certainement il existe au-dessus de notre atmosphère aérienne, l'enveloppant complètement et « s'étendant sans doute à d'insondables profondeurs à travers les espaces interplanétaires », des atmosphères de densité moindre mais contenant d'immenses quantités de vapeur d'eau. La précipitation sur notre globe de ces eaux cosmiques, c'est là l'ouverture des cataractes du ciel. Puis, leur mission accomplie, Dieu les a refoulées dans des lointains « d'où elles n'ont plus aucune action sur la terre ». (*Accord de la Bible et de la Science*, par M. l'abbé Gombault docteur en philosophie, 1894, Paris, Delhomme et Briguet). Sur quoi se fonde l'auteur pour admettre, par delà notre atmosphère, d'autres atmosphères moins denses et saturées de vapeurs d'eau, se prolongeant à travers les espaces interplanétaires? S'il en était ainsi, l'existence de ces vapeurs aurait été, depuis l'emploi du spectroscope, maintes fois constatée, de même au surplus que ces enveloppes atmosphériques raréfiées, servant de support à ces prétendues vapeurs d'eau.

braham) auraient emporté et conservé la version monothéiste, en la réduisant d'ailleurs au strict nécessaire dans le récit de Moïse, tandis que les autres branches de la descendance de Sem restées en Chaldée auraient développé et poétisé le récit dans le sens polythéiste. Ou plutôt, pour être plus strictement conforme aux vues de M. de Girard, la race d'Abraham aurait dépouillé les traditions antiques dont le fond restait vrai et respectable, de l'appareil extérieur polythéiste « dont elles avaient été affublées par la suite des temps ». C'est ainsi que « rendues à leur simplicité et à leur pureté primitive, ces antiques et vénérables notions auraient constitué les premiers chapitres de la Genèse. »

Nous n'insisterons pas longuement sur une digression étendue concernant la difficile question des alliances des « Fils de Dieu » avec les « Filles des hommes ». Cette question a été traitée dans la *Revue biblique* avec une trop haute compétence pour que nous ayons rien à y ajouter. Observons toutefois que M. de Girard est exactement dans le vrai quand il donne à l'expression *Bené Elohim* le sens « d'esprits célestes ». Mais comme l'idée d'une union de semblables êtres avec des êtres humains lui répugne à juste titre, il pense (p. 93) que ces êtres célestes « répondent à une conception païenne et ne sont pas précisément des anges au sens théologique ». Il y a quelque chose de fondé dans cette pensée de notre auteur. Il est permis d'admettre, en effet, que la tradition primitive et non encore écrite qui racontait l'union des deux grandes races humaines, Séthite et Caïnite, a été troublée par les fables païennes, d'où serait née la légende populaire des alliances conjugales entre des immortels et des mortelles. Il a pu se faire que *partie* de cette croyance ait laissé comme un reflet dans la Genèse avec, toutefois, les correctifs nécessaires pour montrer que la tradition primitive se rapportait à l'union des hommes de race Séthite avec les filles des Caïnites pervers.

Revenons à notre sujet. Notre savant critique analyse avec un soin minutieux les auteurs, tant anciens que contemporains, qui ont écrit sur l'interprétation des textes biblique et chaldéen de Suarez à feu M. l'abbé Jaugey. Ce dernier, après avoir exposé, dans d'assez complets développements, les diverses circonstances qui donnent au fait matériel du Déluge les caractères d'un phénomène naturel, tourne bride tout à coup et d'une façon assez bizarre : d'après sa seconde manière il estime que cet événement étant d'ordre miraculeux et surnaturel (*quod esset demonstrandum*), il n'est pas étonnant que la géologie, étudiant les phénomènes naturels dont notre globe a été le théâtre, n'en puisse retrouver aucun trace.

(1) Voy. *Revue biblique*, 1895, p. 340, sqq. 525 sqq.

Il ne semble pas que ce raisonnement soit destiné à entraîner beaucoup de convictions. Il serait plus simple et plus rationnel de dire que quelle qu'ait été l'étendue et le degré d'intensité du cataclysme diluvien, la faible durée de son évolution suffit amplement à expliquer que les traces qu'il avait pu laisser aient disparu en très peu de temps.

Au résumé, de l'ensemble des ouvrages analysés se dégage, d'après M. de Girard, une tendance graduelle vers la conclusion du caractère intrinsèquement naturel du Déluge biblique, laquelle serait corroborée par les discussions auxquelles elle a donné lieu dans les recueils périodiques. Aussi bien, nul ne saurait légitimement contester ce fait que Dieu se sert quelquefois de certains phénomènes physiques pour punir les fautes des hommes. Dès lors rien ne s'oppose à ce que le châtiment dont la Providence a frappé l'humanité coupable par le cataclysme diluvien ait été opéré par un phénomène ou un ensemble de phénomènes de l'ordre naturel, ainsi qu'on est amené à l'admettre conformément à la conclusion de l'auteur, relatée au commencement de ce paragraphe.

Avant de passer à l'exposé et à l'examen de la nouvelle théorie scientifique du Déluge dont il nous reste à parler, disons quelques mots de la forme du travail que nous venons d'analyser. Les observations que nous avons à présenter ici sont d'ailleurs également applicables, au moins pour une large part, au volume précédemment publié (1).

Ces deux ouvrages eussent gagné à être plus condensés. Nombre de longues citations auraient été avantageusement résumées en quelques lignes. Mais surtout, en ce qui concerne principalement le second, un ensemble de plusieurs centaines de pages in-octavo sans une seule subdivision, sans un seul sous-titre, sans aucun repos pour l'attention, devient bien vite ardu et fatigant à suivre, et les recherches après lecture y deviennent d'une extrême difficulté. Les renvois soi-disant de bas de page lorsqu'ils occupent page presque entière, voire entière, durant dix ou douze pages consécutives, seraient infiniment mieux placés dans un appendice à la fin du volume. Ce ne sont là, sans doute, que défauts de forme; mais précisément en raison de la valeur du fonds, ils sont regrettables. Tout ce que ces travaux dénotent de science, d'érudition, d'immense lecture, est merveilleux. La critique y est judicieuse et serrée, encore qu'elle puisse parfois prêter à discussion. Une méthode plus précise, un peu de classification avec rubriques sur les sujets traités et les idées remuées, eussent accru sensiblement la valeur de ces savants écrits.

(1) *Le Déluge devant la Critique historique.*

*
* *

Les observations critiques qui précèdent ne sont point applicables à *La théorie sismique du Déluge*, fort volume de format in-octavo moyen, qui représente, comme il a été dit au commencement de cet article, la quatrième division du chapitre cinquième des *Études de géologie biblique*.

L'explication du Déluge de Noé par les effets d'un ensemble de phénomènes sismiques, c'est-à-dire de tremblements de terre et de mer, est une théorie particulièrement chère à notre auteur qui en avait déjà tracé les lignes essentielles dans l'excellente *Revue thomiste* (livraisons de novembre 1893 et janvier 1894). Comme dans ses publications précédentes, il dépense à cette occasion une science, une érudition, une puissance d'assimilation et de critique des plus remarquables, sans parler d'un luxe de discussions accessoires que l'on eût utilement rejetées à la fin du volume et hors du corps de l'ouvrage. Quoi qu'il en soit, complétant le récit de la Genèse par les détails que contient, en un récit parallèle, le poème chaldéen, et appliquant à ces deux récits une interprétation sismique, M. de Girard arrive à réduire le cataclysme diluvien à une inondation maritime relativement vaste, sans doute, mais d'ailleurs purement locale, et n'ayant envahi que la partie inférieure du bassin du Tigre et de l'Euphrate.

Comme on l'a vu dans la première partie de cette étude, cet auteur ne reconnaît guère que trois récits du déluge qui soient à ses yeux vraiment primitifs, vraiment aborigènes : la tradition hébraïque, le poème chaldéen et le récit de Bérosee qui diffère peu du second. Toutes les autres narrations du cataclysme sont, d'après lui, les unes des dérivations, des échos de ceux-ci, les autres des souvenirs plus ou moins confus ou amplifiés de catastrophes analogues à la grande inondation mésopotamienne, mais différentes et sans rapport avec elle. Ce point admis, le géologue de Zurich interprète d'une manière en tout cas très ingénieuse, par des séismes et autres phénomènes s'y rattachant, les allégories et les mythes poétiques du poème polythéiste.

Les grands débordements de la mer sont toujours dus à de vastes mouvements sismiques ayant pour effet, — à terre, de causer le débordement des cours d'eau et des lacs et de faire jaillir au dehors les sources et les nappes d'eau souterraines, — en mer, de soulever d'énormes vagues qui, arrivées sur les côtes, envahissent le littoral sous forme de ras de marée gigantesques. Tous ces caractères se rencontreraient dans le déluge de Noé, surtout complété par des détails qui impor-

taient peu au but de l'écrivain sacré, mais que le poème cunéiforme a soigneusement conservés et dont la forme allégorique laisse voir des phénomènes sismiques et cycloniques dont plusieurs peuvent être encore observés de nos jours.

Sans transcrire en son entier la traduction, en phénomènes de cet ordre, des circonstances mytho-poétiques que retrace l'épopée chaldéenne, résumons en quelques lignes la théorie dont M. de Girard a emprunté les éléments principaux au géologue autrichien Suess, en la développant d'ailleurs à son point de vue et la faisant sienne.

Un puissant tremblement de terre, ayant son épïcêtre en mer au sud de la Mésopotamie, aurait jeté sur cette basse terre un immense ras de marée, tandis que les ondulations souterraines du séisme, se propageant dans la direction du nord-ouest, faisaient déborder les innombrables canaux d'irrigation qui sillonnaient le pays, et jaillir au dehors les eaux de la nappe souterraine existant sous le bassin des deux fleuves, entre les chaînes de collines de l'Iran occidental (Susiane et Acadie) d'une part, d'Arabie et de Syrie d'autre part. En même temps d'immenses trombes d'eau et de sable s'élevant à de grandes hauteurs et se promouvant, comme le ras de marée lui-même, dans la direction du sud-est au nord-ouest, obscurcissant le ciel, interceptaient la lumière du jour, et se résolvaient en précipitations aqueuses d'une violence extrême.

M. de Girard voit, dans ces trombes gigantesques paraissant s'élever jusqu'à la voûte céleste, les « porteurs du trône » dont parle le poème chaldéen. Le ciel étant le trône des dieux, ces colonnes de sable et d'eau qui semblent s'élever de terre jusqu'à lui sont poétiquement désignées sous l'appellation de « porteurs du trône ».

Il est dit, dans le même poème, que les *Annunaki*, c'est-à-dire les dieux ou génies des profondeurs du sol et des eaux souterraines, vomissent des flots au dehors et font trembler la terre. Ce sont, pour notre auteur, les jaillissements des eaux de fond corrélatives aux deux fleuves, que les mouvements sismiques du sol projettent à la surface; cela correspond en même temps au passage de la Genèse, VII, 11, où il est dit que les sources du grand abîme se sont rompues :

On lit, colonne II, ligne 49, du récit chaldéen :

« Rammân » (le dieu de la pluie et des tempêtes) « élève jusqu'au ciel la montagne d'eau », ou, suivant une autre lecture : « La grande lame (d'eau) de Rammân monte jusqu'au ciel. »

Ce mythe représenterait la barre gigantesque venue du large sous l'impulsion sismique.

Enfin l'Arche a été construite près de Surripak, la capitale antédilu-

vienne de la Chaldée, située non loin des rivages érythréens; elle a été atterrir sur le mont Nizir, ou quelque autre part sur les versants des montagnes d'Arménie; elle a donc été portée par le flot suivant la direction du sud-est au nord-ouest. Or si la cause principale de l'inondation eût été dans les pluies violentes dont parle la Genèse, l'arche aurait dû suivre une direction inverse, car alors, l'inondation partant des hauteurs de l'atmosphère, les eaux se seraient dirigées vers la mer. Mais la Genèse ne mentionne qu'en dernier lieu l'ouverture des catactes du ciel et la pluie de quarante jours et de quarante nuits (vii, 1 et 12). Auparavant, elle dit, vii, 10, que sept jours après l'entrée de la famille de Noé dans l'Arche, « les eaux du déluge se répandirent sur la terre, *aquæ diluvii inundaverunt super terram* » (Vulgate), ce qui ne préjuge pas la manière dont les eaux arrivèrent. Au verset suivant, avant de parler des catactes du ciel, le texte porte : *rupti sunt omnes fontes abyssi magnæ*, ce qui peut s'entendre aussi bien des eaux souterraines que des eaux marines.

Sur la question de la provenance principale des eaux qui concoururent à l'inondation diluvienne, il ne paraît pas que la théorie de M. de Girard puisse être facilement ébranlée. Quelle que soit la nature du phénomène d'ordre naturel qui a englouti de vastes étendues de terrains sous les eaux, il paraît difficile de n'y pas faire entrer les eaux de la mer pour la part principale. Ce qui n'empêche aucunement, ajoutons-nous, que la perturbation atmosphérique consécutive à un pareil débordement ait provoqué, avec ou sans trombes d'eau et de sable « porteuses du trône » ou non, des pluies effroyables et de longue durée.

Voilà, très brièvement résumée, la théorie sismique du déluge exposée et préconisée par M. Raymond de Girard. On ne saurait contester qu'elle soit par lui savamment discutée, que ses objections contre les théories différentes aient une réelle valeur, et que, à s'en tenir à une critique purement et exclusivement rationnelle, ses raisonnements, avec les appuis de fait et les considérations judicieuses dont il les étaye, présentent un aspect plausible et volontiers persuasif. Toutefois, elle nous paraît soulever, au point de vue de l'exégèse, certaines objections et difficultés que son auteur ne nous semble pas avoir résolues et qu'il nous pardonnera de lui signaler.

*
* *

Sans doute la théorie sismique offre ce très grand avantage de donner une explication absolument scientifique du cataclysme dilu-

vien, en même temps qu'elle justifie pleinement l'absence de traces qui en soient restées, puisque le caractère habituel des ébranlements sismiques est de ne pas laisser de traces durables.

Mais cet avantage semble loin d'être compensé par l'inconvénient de réduire le déluge de Noé à une simple catastrophe locale, comparable et analogue à plusieurs autres qui se sont produites sur divers du globe.

De ce que de savants exégètes admettent que cette vaste inondation a pu n'être pas ethnographiquement universelle, ils n'en viennent pas pour cela à la réduire aux proportions d'un simple désastre particulier, n'ayant envahi qu'une modeste province.

Toute part faite tant aux formes hyperboliques des langues orientales et de la langue hébraïque en particulier, qu'à l'habitude, dans la Bible et notamment dans le Pentateuque, de faire usage de termes d'une généralité qui semble absolue, alors que leur extension ne dépasse pas les limites de territoires ou de populations relativement peu considérables, — il paraît difficile cependant de réduire jusqu'à la population d'un très petit pays ce que la Genèse semble donner comme l'humanité tout entière, et jusqu'à ce petit pays lui-même ce que les termes du Texte sacré étendraient, au sens obvie, à toute la terre habitée.

Si le déluge annoncé par Dieu à Noé ne devait s'étendre qu'à quelques milliers de kilomètres carrés, quelle nécessité, quelle utilité même pouvait-il y avoir à lui faire construire une arche immense qu'il mit cent ans à bâtir? N'était-il pas infiniment plus simple de le faire changer de pays et se diriger, comme plus tard Abraham et sa famille, vers des contrées suffisamment éloignées quoique relativement voisines? Quelle nécessité, également, d'introduire dans l'Arche l'immense ménagerie indiquée au chapitre vi de la Genèse? Il n'était pas besoin de cent ans pour que Noé, accompagné de sa famille et suivi de ses troupeaux, allât trouver à quelque distance du bassin mésopotamien des régions que l'inondation ne devait point atteindre, eût-il dû regagner son pays après le retrait des eaux et le châtiment accompli sur la race impie que Dieu voulait détruire.

On comprend qu'on puisse restreindre à un groupe important de l'humanité, au monde civilisé d'alors, par exemple, cette universalité absolue que le sens obvie du texte biblique attribue au déluge. On a alors une universalité relative, étendue aux races supérieures et ne tenant pas compte des races inférieures, d'une civilisation probablement rudimentaire. Mais il y a loin de là à ne faire de ce cataclysme qu'une simple inondation locale.

Notre auteur a bien prévu cette objection et il tente d'y répondre. Sa réponse toutefois ne paraît pas à l'abri de toute contestation. Résumons son raisonnement. Les sciences naturelles démontrent qu'un déluge absolument universel est physiquement impossible : fort bien ; nous avons même indiqué, précédemment, certaines impossibilités astronomiques qui n'ont pas été comprises dans l'énumération des vingt-six impossibilités constatées. D'autre part M. de Girard a établi, par des considérations fort péremptoires, que le fait du déluge n'a pas été, intrinsèquement et en soi, un fait miraculeux ; que, providentiel dans son but, il fut un phénomène naturel dans sa réalisation. Donc, impossible dans l'ordre naturel, l'universalité du déluge n'a pu avoir lieu, puisque la catastrophe diluvienne n'a pas été miraculeuse dans son accomplissement.

Ce raisonnement appelle plusieurs réflexions. Il n'est assurément pas sans valeur dans l'ordre général : il vaut quant à la non-universalité *géographique* ; il ne vaut que sous ce rapport-là.

Sans doute, l'horizon géographique « du peuple narrateur » étant borné aux contrées atteintes par le cataclysme, il est assez naturel de lui attribuer la croyance que la catastrophe s'était étendue à la terre entière ; et cette considération justifie l'atténuation apportée par la récente exégèse aux termes d'universalité absolue employés par la Genèse. Bien moins admissible, à mon sens, serait l'explication fondée sur ce que le souvenir du fléau se serait déformé en vieillissant, « en vertu de la tendance générale à l'*exagération mythique* ». Cette « *exagération mythique* » n'a rien que de parfaitement vraisemblable et admissible pour la légende chaldéenne et les autres cosmogonies païennes ; mais est-il permis de l'appliquer à la Bible ? Celle-ci, à la vérité, emploie les formes de langage, hyperboliques à l'excès, familières aux idiomes orientaux, tout en recourant de préférence aux locutions populaires plus facilement intelligibles aux multitudes ; est-il par là-même admissible qu'elle puisse contenir des *mythes* ? Comment les écrivains, auteurs des Livres sacrés, constamment inspirés par Dieu lui-même, auraient-ils laissé se glisser des *mythes*, autrement dit des récits fabuleux, dans leurs écrits ?

A ce point de vue de l'inspiration divine des saintes Écritures, il y a, ce me semble, pour les écrivains catholiques, une ligne de démarcation essentielle à observer, dans la critique, entre celles-ci et les livres dits sacrés des autres nations, *gentium*. Peut-être cette démarcation pourrait-elle être plus souvent et plus nettement indiquée dans les travaux du savant auteur. D'un autre côté, cette sorte d'impartialité qui semble tenir la balance égale contre les divers documents polythéistes

et monothéiste, rendra-t-elle (il est possible) son argumentation plus probante aux yeux des non croyants.

Quoi qu'il en soit, nous ne tenons pas encore de preuve suffisante en faveur de la restriction à la seule basse Mésopotamie du Déluge biblique. Les raisons données jusqu'ici tendent seulement à prouver que sa non-universalité géographique, très généralement admise aujourd'hui, peut avoir, dans une certaine mesure, une portée ethnique. « Pour déterminer l'extension du cataclysme diluvien, » il n'y a, selon M. de Girard, d'autre voie que celle qui consiste à étudier l'extension de ce qu'il appelle le *souvenir aborigène*, laissé par la catastrophe. Or il a soutenu, dans sa première publication, *le Déluge historique*, que, parmi les traditions diluviennes des différentes races humaines, les unes sont *pseudo-diluviennes*, se rapportant à des inondations différentes de celle du Déluge, et que, parmi les traditions véritablement diluviennes, une seule, la chaldéenne, est « aborigène sur le théâtre de l'événement », il en conclut que le théâtre du Déluge se réduit à la Chaldée, en prenant, dit-il, ce terme avec son acception géographique, la quelle est plus grande que son acception historique.

*
**

Sans méconnaître la valeur du critérium adopté par M. de Girard, il est permis, croyons-nous, de lui attribuer une portée moins absolue et moins exclusive. On peut, il est vrai, l'on doit même en conclure que tout le bassin inférieur du Tigre et de l'Euphrate a été couvert par les eaux du Déluge; il n'en résulte pas nécessairement que le cataclysme n'ait exercé ses ravages que sur cette seule région. D'autres contrées pourraient avoir été submergées d'une manière définitive dans le même temps où la basse Mésopotamie subissait une inondation temporaire, sans que le récit relatif à celle-ci en soit le moins du monde infirmé. La tradition chaldéenne primitive, d'où sont issues parallèlement la légende polythéiste de Gilgames (Izdubar) et le récit monothéiste de la Genèse, ne peut provenir que de Noé lui-même et de ses premiers descendants : habitant la Chaldée, non loin des rivages érythréens, ceux-ci ont raconté l'événement dans celles seulement de ses péripéties dont ils ont été les témoins.

En même temps que les phénomènes sismiques admirablement décrits par MM. Suess et de Girard s'accomplissaient dans les régions destinées à survivre à la catastrophe, d'autres contrées pouvaient, sous l'empire de causes analogues, compliquées peut-être de phénomènes volcaniques, s'affaisser sous les eaux pour toujours. M. l'abbé Van Zee -

broeck, prêtre du diocèse de Malines, a émis, à cet égard, des hypothèses qui pourraient, combinées avec la théorie sismique chaldéenne, donner l'explication d'un Déluge, non géographiquement universel, sans doute, mais assez vaste pour ne pas se réduire à un phénomène purement local (1) et pour justifier plus complètement divers passages du récit biblique qui restent difficilement explicables avec réduction aussi importante que celle adoptée par M. de Girard.

En effet, comme il a été déjà observé plus haut, une inondation s'étendant seulement à une seule province ne nécessitait ni la construction de l'Arche, ni l'embarquement des multitudes d'animaux mentionnés au chapitre VII de la Genèse. Il y a plus.

Au chapitre IX, l'écrivain sacré nous montre Dieu faisant un pacte solennel avec Noé et sa famille, garantissant leur postérité contre toute éventualité ultérieure d'un déluge. Comme signe de cette alliance, le Seigneur désigne à Noé l'arc-en-ciel : « Je mettrai mon arc dans les nuées, et il sera le signe de l'alliance que j'ai contractée avec le monde : *arcum meum ponam in nubibus, et erit signum fœderis inter me et terram* (IX, 13). »

Tout cela s'explique sans aucune difficulté à la suite d'un cataclysme qui aurait détruit une partie notable du genre humain, le groupe principal et civilisé, le monde connu d'alors. S'il ne s'agit que de la population d'une simple vallée, ce pacte solennel, cette promesse sacrée deviennent beaucoup plus difficiles à comprendre. Des inondations diluviales locales, comparables en intensité et en étendue à un déluge borné à la seule basse Mésopotamie, ont eu lieu depuis lors, même dans les temps historiques. C'est leur souvenir qui se traduit dans les nombreuses traditions *pseudodiluviennes* que l'on avait naguère rapportées à tort, selon M. de Girard, au Déluge noachique. Si ce dernier a été aussi res-

(1) Cf. *Les Sciences modernes en regard de la Genèse*, par l'abbé Van Zeebroeck, 1892, Bruxelles, Société belge de librairie. — D'après cet auteur, les îles Laquedives, les Maldives, Ceylan, la Sonde, les Moluques et les autres îles entourant l'Australie, ce continent lui-même, représenteraient les débris d'un continent beaucoup plus vaste, enfouis sous les mers à la suite d'un cataclysme qu'il rapporte au déluge de Noé. Toute une série successive de tremblements de terre provoqués par les éruptions de la ceinture de volcans entourant cette partie de l'océan Pacifique, auraient peu à peu miné le sous-sol, jusqu'au moment où un nouveau tremblement de terre provoqué par un ensemble d'éruptions plus violentes, aurait soulevé de toutes parts des mascarets gigantesques submergeant les terres et engloutissant toutes celles qui avaient été précédemment minées.

Cette hypothèse est-elle de nature à soulever des objections? La chose est possible. En tout cas elle n'a rien d'incompatible avec celle que propose M. de Girard pour la Chaldée. Elle est de même nature, conçoit le Déluge comme réalisé par des causes naturelles parmi lesquelles les phénomènes sismiques remplissent un rôle important. Elle semblerait pouvoir lui être ajoutée, et, ainsi, la compléter.

treint qu'on l'admettrait d'après le récit aborigène chaldéen, la promesse solennelle de Dieu au patriarche ne semble-t-elle pas moralement démentie? Cette objection ne paraît pas dépourvue de gravité, tout au moins au point de vue de l'exégèse chrétienne.

Au résumé la restriction extrême de l'étendue du Déluge admise par M. de Girard se heurte, dès l'abord, à trois difficultés qui restent à résoudre :

1° Inutilité de la construction de l'Arche et d'une arche de dimensions telles que le constructeur y dut employer un siècle. Une émigration de Noé et de sa famille à quelques centaines de lieues eût pleinement atteint le but proposé.

2° Inutilité du rassemblement, dans cette arche, d'une multitude d'animaux qu'il suffisait d'emmener ou de chasser devant soi.

3° Non-accomplissement de la promesse solennelle faite par Dieu à Noé, puisque des inondations, d'étendue comparable à celle qui aurait couvert la seule Chaldée, se sont produites depuis lors.

D'autres objections se présentent encore, tirées de la durée que la Genèse attribue au cataclysme : quarante jours et quarante nuits de pluie; les eaux séjournant, au niveau élevé qu'elles avaient atteint, pendant cent cinquante jours encore avant de commencer à baisser, enfin onze mois et dix-sept jours écoulés avant que la sortie de l'Arche fût devenue possible; voilà des durées qu'il semble malaisé d'expliquer sinon par de seules causes sismiques, du moins par une étendue relativement si restreinte du fléau. Il est vrai que, d'après le poème chaldéen, les choses se seraient passées avec beaucoup plus de rapidité. Mais pourquoi accorderions-nous plus de créance à ce récit, en grande partie défiguré par les mythes polythéistes, qu'au récit même de la Bible?

Que le très distingué et très savant auteur des *Études de géologie biblique* veuille bien excuser la franchise de nos appréciations. En des questions aussi délicates, toutes les fois surtout qu'il s'agit de s'écarter d'une manière considérable du sens direct des textes sacrés, l'on ne saurait trop approfondir la matière, trop scruter, tourner et retourner toutes les faces du sujet, avant de se prononcer d'une manière définitive.

Assurément, en tout ce qui, dans les textes sacrés, n'intéresse pas la foi et les mœurs, les interprétations peuvent varier, et varier parfois dans une large mesure. Encore faut-il, pensons-nous, que cette largeur d'interprétation n'aille pas jusqu'à dénaturer complètement la portée de l'événement interprété.

Peut-être le géologue et exégète très érudit dont, sur quelques points,

nous nous sommes fait le critique, aura-t-il des réponses très satisfaisantes à opposer aux difficultés et objections signalées. Si nous avons réussi à les faire naître, nous estimerons n'avoir pas fait, en les provoquant, une œuvre inutile.

C. de KIRWAN

(Jean d'Estienne).

IV

A PROPOS DES FOUILLES DE NAPLOUSE

M. Enlart, ancien membre de l'École française de Rome, nous a fait l'honneur de nous adresser la note suivante :

Monsieur le Directeur,

C'est avec un vif intérêt que j'ai lu dans le dernier fascicule de la *Revue biblique* (1) à la *Chronique de Jérusalem* le compte rendu des fouilles opérées à Naplouse dans l'église du Puits de la Samaritaine. Les archéologues de France ne sauraient, ce me semble, être assez reconnaissants à vos collaborateurs de les tenir au courant de tout ce qui peut se découvrir dans ces édifices des Croisés qui sont pour nous de véritables reliques de famille, aussi, pour vous dire toute ma pensée, je souhaiterais que ces monuments inspirassent encore plus d'intérêt à vos collaborateurs. M. le marquis de Vogüé et M. Rey les ont, sans doute, magistralement étudiés, mais, outre qu'ils n'ont pu épuiser la série des débris à relever et des observations à faire, le hasard des fouilles et la patience des chercheurs fixés dans le pays même peuvent nous fournir bien de nouveaux détails.

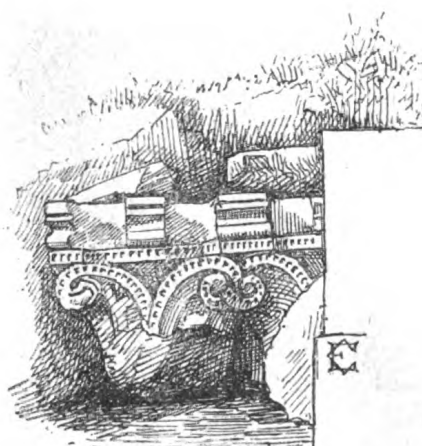
Pour des édifices déjà connus, comme celui de Naplouse, il n'est pas impossible d'ajouter quelques remarques à celles qui ont été faites. Ainsi lorsqu'en juillet dernier le R. P. Séjourné a donné à la *Société des Antiquaires* une intéressante communication au sujet de cette église, j'ai fait part à nos confrères d'un rapprochement qui m'avait frappé de prime abord.

Le groupe des deux chapiteaux exhumés dans les récentes fouilles de l'église de la Samaritaine et indiqués au premier plan dans le

(1) 1^{er} octobre 1895.

dessin que vous avez publié (1) mérite d'être confronté avec le portail de l'église dite de la Passion et de la Résurrection, située dans la même ville et dont un heureux hasard m'a procuré la photographie (2).

En effet, les chapiteaux de l'église de la Samaritaine, qui dérivent du style corinthien, ont sur le méplat de leurs volutes et sur le rebord de leurs corbeilles des lignes de petits trous carrés; quant au portail de la Résurrection, il possède aussi une ligne de petits trous sur le filet saillant qui couronne son archivolte, et les six colonnettes indépendantes qui reçoivent ses voussures en arc brisé reposent sur des stylobates ornés de baguettes verticales arrondies à leurs extrémités. Ces deux motifs d'ornement, suite de trous carrés et stylobates cannelés, ne sont pas des plus fréquents dans l'architecture du moyen âge. Il existe cependant une région et une époque bien délimitées où ils semblent avoir été usuels.



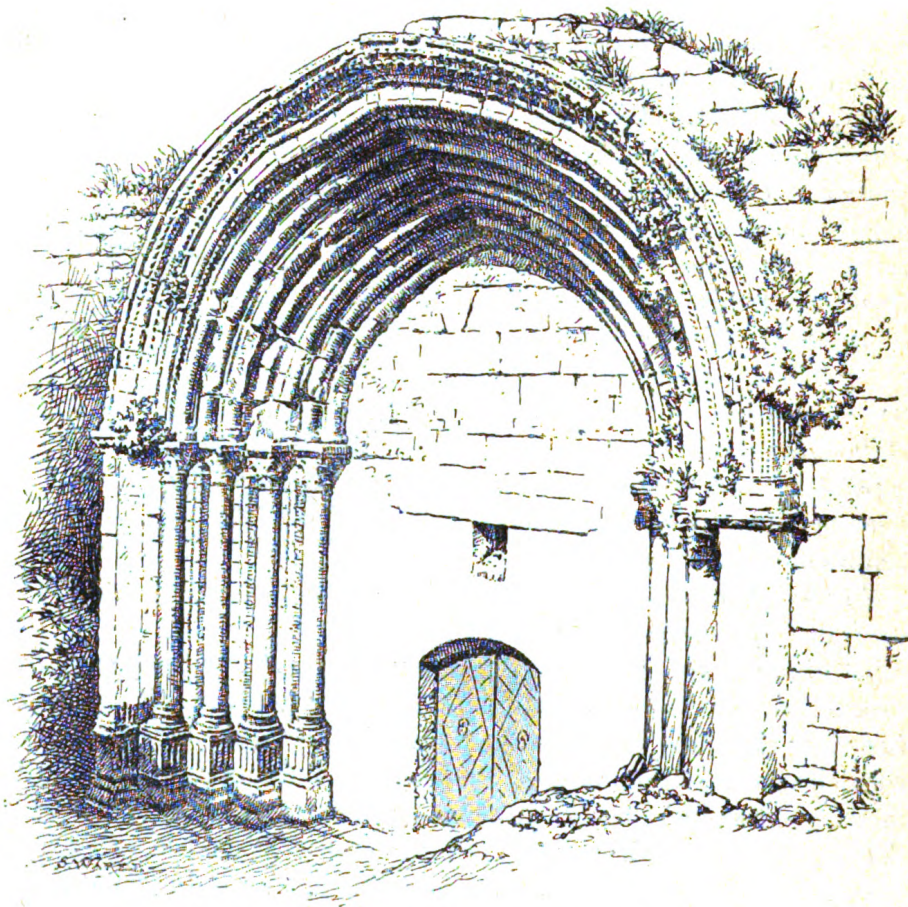
Nablouse. Eglise de la Samaritaine.

En effet, le chœur de la cathédrale de Noyon présente autour de son déambulatoire et de ses absidioles un cordon extérieur dont le bandeau est orné d'une suite continue de trous carrés tout à fait semblables à ceux du chapiteau de Nablouse. Même décoration sur le bandeau de la corniche du déambulatoire de Saint-Martin d'Étampes, sur le cordon intérieur et sur un pilastre de Saint-Laumer de Blois; un bandeau de l'archivolte du portail de Falvy près Péronne (fort analogue en cela au portail de Nablouse), ainsi que les tores des voussures du même portail ont encore cette ornementation, et on la retrouve sur un tore du portail roman en tiers point de Saint-Pierre de Roye. Au portail de Beaufort en Santerre, c'est dans la scotie des bases que s'alignent les petits trous carrés. Quant aux stylobates ornés de courtes cannelures arrondies à leurs extrémités, on les trouve en Espagne au portail sud de la cathédrale de Zamora, et en Pouille au portail de Saint-André de Barletta, édifices qui ont subi l'un et l'autre une influence

(1) *Revue biblique*, octobre 1895, p. 621. Cette église avait été signalée et sommairement décrite par M. le marquis de Vogüé dans son bel ouvrage *les Églises de la Terre Sainte*, p. 337. Il en a fort bien établi la date d'après divers textes.

(2) L'existence de ce portail avait été signalée dans le même ouvrage, à la même page.

française très marquée. En France même c'est aux portails de Saint-Germain des Prés, de Notre-Dame d'Étampes (porte sud), de Notre-Dame de Mantes et de la cathédrale de Rouen que cette ornementation se rencontre (1). A Chartres et à Rouen, le stylobate est couronné d'un

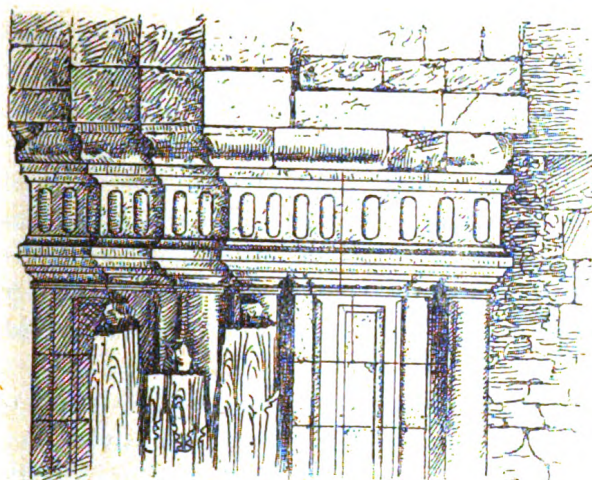


Naploue. Portail de l'église de la Résurrection.

bandeau orné d'une suite de trous carrés; les deux ornementations sont donc réunies comme au portail de Naploue. On peut en outre remarquer que tous ces exemples appartenaient à la région du nord, Ile-de-France, Picardie, Normandie. Mais cette dernière province ne fournit que les portails latéraux de la façade de la cathédrale de Rouen, et, si l'on considère les autres motifs de leur belle sculpture, on sera

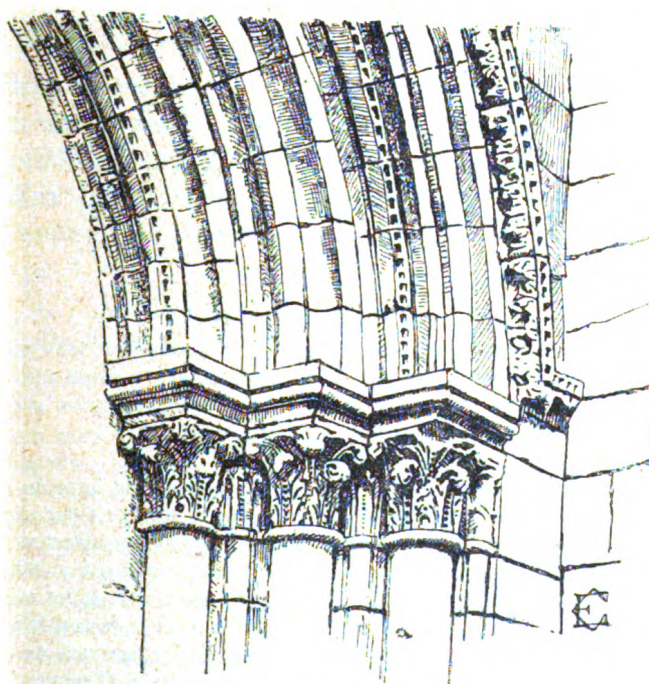
(1) A Chartres et à Mantes, la cannelure creuse est remplie d'une baguette très saillante : c'est le type qui a été imité plus spécialement à Naploue.

immédiatement convaincu qu'ils n'ont rien de commun avec l'école normande, mais sont l'œuvre d'un artiste de l'Ile-de-France. Quant



Etampes. Eglise Notre-Dame, détail d'un jambage du portail Sud.

aux dates de ces divers portails, elles sont également très rapprochées. Le déambulatoire de la cathédrale de Noyon a été rebâti après l'in-



Falvy. Détail du portail.

cendie de 1131, et M. Gonse (1) a établi que ce fut peu après 1148. M. Anthyme Saint-Paul (2) croit au contraire qu'il y eut reconstruction de 1135 à 1140, mais que le déambulatoire fut totalement remanié de 1150 à 1155 (2).

Le chœur de Saint-Martin d'Étampes date de 1145 à 1175 suivant le même auteur (1). La construction de Saint-Laumer de Blois, commencée en 1136 par l'abside, fut interrompue vers 1210, peu après les travées où se remarque l'ornementation qui nous occupe.

Les façades de Saint-Pierre de Roye, de Falvy et de Beaufort en Santerre n'ont pas de dates certaines, mais des comparaisons avec les autres édifices de Picardie permettent d'établir que la première date environ de 1150, la deuxième de 1160 à 1170, la troisième de 1170 à 1180 (3).

Le portail royal de Chartres date, on le sait, de 1145; celui de Saint-Germain des Prés a été rebâti lors de la reconstruction du chœur, et le comte Robert de Lasteyrie a établi que celui-ci avait été consacré en 1163 (4).

Le portail de Notre-Dame d'Étampes est manifestement une œuvre du milieu ou du troisième quart du douzième siècle.

Celui de Notre-Dame de Mantes est une œuvre du règne de Louis VII; quant à celui de la cathédrale de Rouen, il ne date que de Philippe-Auguste.

La cathédrale de Zamora a été consacrée en 1174, et le portail de Barletta ne date que du treizième siècle, mais les dates des édifices étrangers peuvent être fort en retard sur leurs modèles (1). Ce n'est guère le cas des deux églises de Naplouse: M. de Vogüé a établi que celle de la Samaritaine date du milieu du douzième siècle et que celle de la Résurrection était achevée en 1187, et nous venons de voir que leur sculp-

(1) *L'Art Gothique*.

(2) *La Transition (Revue de l'Art chrétien)*, 1894-1895.

(3) Monographie de Notre-Dame d'Étampes. *Gazette archéologique*, 1884, p. 211.

(4) Voir Ch. Vasseur, *De Normandie en Nivernais (Bulletin monumental)*, 1867, p. 190.

(5) Voir mon *Architecture romane et de transition dans la région picarde*. Amiens, 1895, gr. in-4°. (*Mém. de la soc. des Antiquaires de Picardie*.)

(6) *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1884.

(7) En France, les provinces du Centre et du Midi qui suivaient la mode du nord ne la suivaient qu'à un certain intervalle. Pour prendre quelques exemples: le chœur de Saint-Denis est achevé en 1140; en 1150 on élève à Saint-Maurice d'Angers les premières voûtes gothiques de l'Anjou, et dans l'Agenais, le même style ne pénètre que cent ans plus tard. En Bourgogne comme en Anjou le style gothique est adopté de bonne heure, et les moines de Bourgogne le portent en Italie, mais Fossanova, premier édifice de ce style dans la péninsule, a été élevé de 1197 à 1208 et son style est celui qui avait cours aux environs de Dijon ou d'Avallon vers 1170. Les mêmes observations peuvent être étendues à l'Espagne, à l'Allemagne, à la Scandinavie.

ture procède de modèles français exécutés entre 1140 et 1190 environ.

L'architecture est moins caractérisée, le portail est le seul débris conservé de l'église de la Résurrection ; quant à celle de la Samaritaine, il en reste le plan ; c'est celui de beaucoup d'églises de Palestine et aussi d'autres contrées. La plus grande particularité consiste peut-être dans les groupes de deux colonnes adossées qui soutenaient les quatre larges doubleaux du transept, sur lesquels devait s'élever une tour centrale. Cette ordonnance rappelle celle de l'église romane de Nesles en Picardie, qui date des dernières années du onzième siècle, mais on peut la rencontrer ailleurs (1).

Cette influence du nord de la France ne semble pas dominer en Terre Sainte ; on la trouve bien combinée avec celle du Poitou et d'autres éléments dans l'église du Saint-Sépulcre, mais ailleurs les constructions des croisés appartiennent en général à un style roman meilleur que celui de l'Ile-de-France ; la composition architecturale y est mieux entendue, les formes y sont plus pures, les voûtes plus nombreuses et mieux construites. C'est au midi de la France que cet art a été emprunté. Ainsi, pour prendre comme exemple une église dont la *Revue biblique* a parlé aussi (2), Sainte-Anne de Jérusalem est, comme le remarque très bien M. de Vogüé, un type parfait de l'architecture religieuse des Croisés au milieu du douzième siècle.

Cette église est entièrement couverte de voûtes d'arêtes : ce que ne montre pas le plan que vous avez publié. Ces voûtes d'arêtes et l'emploi de l'arc en tiers point rappellent un certain nombre d'édifices du Languedoc et du Velay (Chamalières, le Monastier près Le Puy, etc.) plutôt que ceux de la Provence, dont cette église se rapproche par ailleurs. La nudité de l'extérieur et le tracé des absides polygonales au dehors, circulaires au-dedans, sont des particularités fréquentes dans ces deux provinces. On peut citer pour la région languedocienne les absides de Lannuéjols, Polignac, Pommiers, Moingt, etc., pour les bords de

(1) Par exemple dans les substructions romanes de Saint-Ouen de Rouen, à Loupiac, à la cathédrale d'Angoulême et à celle du Puy en Velay. L'influence de l'art du milieu du douzième siècle du nord de la France serait mieux établie si l'on trouvait dans l'église de Naplouse les restes de groupes isolés de deux colonnes tels que ceux qui existent dans le transept et l'abside ouest du Saint-Sépulcre, car cette ordonnance se rencontre à la fois à Reims, dans la dernière travée de la nef de Saint-Remy et dans la première de la nef de Saint-Jacques, à la cathédrale de Sens et dans la cathédrale de Canterbury qui en est la copie, à l'église de Deuil, à Saint-Pierre de Doullens et dans le chœur de Saint-Martin d'Étampes. On la trouvait également dans le chœur de l'ancienne cathédrale d'Arras.

(2) *Revue biblique*, 1893, p. 244, notice du R. P. Léon Crè. Cf. Vogüé, *Églises de la Terre Sainte*, p. 233 et pl. XIV.

REVUE BIBLIQUE 1896. — T. V.

la Loire celles de Nanteuil et d'Aigues-Vives; pour la Provence Saint-Paul-Trois-Châteaux, Saint-Restitut, Cavaillon, Montmajour, la chapelle du château de Villeneuve-les-Avignon, Saint-Gabriel près Tarascon, Saint-Ruf près Avignon, les Saintes-Marie de la Mer et l'église du Thor (1).

Les piliers barlongs, un peu massifs et formant de multiples ressauts, rappellent aussi beaucoup la Provence et en particulier Le Thoronet, Vaison, Saint-Gabriel, le Thor, etc.

La lanterne centrale octogone très basse, avec sa coupole rappelle l'église du Thor, N.-D.-des-Doms d'Avignon, Bourg-Saint-Andéol, Notre-Dame des Aliscamps, saint Paul de Lyon, Cavaillon, Saint-Martin de Londres (Hérault).

Quant aux consoles avec leurs tailloirs reliés à l'imposte des voûtes et leur encorbellement en large cavet orné d'un motif sculpté, elles ont leurs pareilles dans les ruines de Saint-Gilles, à Montmajour, à Saint-Trophime d'Arles, aux Saintes-Maries de la Mer. Telles sont les remarques que peuvent suggérer les deux monuments latins sur lesquels la *Revue biblique* a donné quelques renseignements; j'ai cru bon de vous en faire part dans le but d'insister sur l'intérêt qu'il peut y avoir à relever les moindres détails des édifices des croisés, et je termine en formant le souhait que vos collaborateurs s'y attachent de plus en plus.

Veuillez agréer...

C. ENLART.

Paris, 27 novembre 1895.

V

NOTES D'ANCIENNE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

L'AUTEUR VÉRITABLE DE L'EPISTULA AD ZENAM ET SERENUM.

La *Revue biblique internationale*, qui, dans son dernier numéro, par un remarquable article sur saint Césaire, a inauguré une rubrique de

(1) M. de Vogüé attribue ce tracé des absides à une influence byzantine (p. 241); il existe, en effet, aussi dans l'architecture chrétienne de l'Orient, mais les exemples précités montrent que les croisés ont pu tout aussi bien s'inspirer des édifices de leur propre pays. Les autres exemples publiés par M. de Vogüé sont Saint-Georges à Lyda, les cathédrales de Sébaste et Byblos, Saint-Pierre et Sainte-Marie-la-Grande à Jérusalem.

notes d'ancienne littérature chrétienne, voudra bien accueillir les quelques pages que je vais consacrer à un monument de cette même littérature, l'*Epistula ad Zenam et Serenum* attribuée par les mss. grecs à saint Justin. Les biblistes n'ont rien à y glaner, je les en prévient tout d'abord, et je leur en demande pardon.

Cette épître, dont on trouvera le texte grec dans Otto, *Corpus apologetarum*, t. III, p. 1 (Iena, 1880), p. 66-99, et dans Migne, *Patrol. gr.*, t. VI, col. 1183-1204 (reproduction de l'édition de dom Maran), nous a été conservée par trois mss. anciens : *Paris. gr.* 451 (dixième siècle, le ms. d'Aréthas de Césarée), *Paris. gr.* 174 (dixième-onzième siècle), *Paris. gr.* 450 (copié en 1363). Les autres mss. qu'on en possède datent de la Renaissance et dépendent sans doute de l'un ou de l'autre de ces trois mss. anciens. Ils sont décrits par Otto (p. xxii-xxvi), mais leur généalogie critique reste à établir. L'édition princeps est celle de Justin donnée par R. Estienne en 1551, lequel a utilisé les mss. de Paris 450 et 451. Dom Pr. Maran, dans son édition de Justin (Paris 1742), a utilisé en outre le *Paris. gr.* 174, plus deux mss. du collège de Clermont, tous deux copiés sur le *Paris. gr.* 450.

Ni Eusèbe, ni Photius, ni aucun ancien ne connaît cette épître de Justin. Le ms. d'Aréthas est le plus ancien témoignage qu'elle puisse invoquer : elle est « uns hier zum ersten Mal begegnet », a pu écrire M. Harnack (*Geschichte d. altchristl. Litt.*, p. 106). Quant à son authenticité, depuis Scultet (*Medulla Patrum*, Francfort, 1634), qui y croyait encore, elle n'a plus eu de défenseurs. « Le P. Halloix et le P. Alexandre n'y trouvent rien ni pour la matière ni pour le style, qui ait rapport aux véritables ouvrages de saint Justin, » écrit Tillemont (*Mémoires hist. eccl.*, t. II, p. 648) ; et lui-même incline à croire que le P. Halloix a vu juste, quand il attribue cette épître à « quelque abbé zélé pour la discipline et autorisé par sa piété, comme a été saint Isidore de Péluze, et que Zéne et Seréne étaient aussi des moines qu'il instruisait, (*ibid.*, p. 649). Il paraît, au rapport de Tillemont, « qu'un des plus grands personnages de ce siècle », — était-ce le « grand » Arnould ? — y trouvait « quelques restes du semipélagianisme », ce qui le confirmait dans cette conjecture qu'elle avait peut-être pour auteur « un Justin qui gouvernait le monastère de Saint-Anastase près de Jérusalem sous l'empereur Héraclius », cette hérésie « s'étant répandue parmi les moines particulièrement autour de Jérusalem » (*ibid.*). Le jugement d'Arnould (si c'est lui) et les conjectures de Tillemont ne sont motivés par aucune raison sérieuse. Je ne sache pas que la question ait été reprise par personne depuis Tillemont : M. Krüger (*Geschichte d. altchristl. litt.*, p. 71) se borne à dire que « die Behauptung, dass ein im

VII Jahrhundert als Vorsteher des Anastasiusklosters bei Jerusalem lebender Justin der Verfasser sei, » est franchement « unkontrollierbar ». La question de l'auteur de l'épître à Zenas et à Serenos est donc aussi peu préjugée que possible.

Une première observation sera faite par quiconque jettera seulement les yeux sur notre épître, savoir que l'auteur est un esprit d'une culture très littéraire et qui connaît ses auteurs, j'entends les auteurs profanes. Ainsi (c. 11), dira-t-il, je conseille aux sages de ne paraître ni voir ni comprendre ce que font ou disent les personnes que nous voulons corriger de leur infatuation, « comme ce père de comédie qui déclare ne pas sentir le parfum dont son efféminé de fils s'est parfumé » (1). On n'a pas identifié, que je sache, le personnage comique dont il est ici question, et il importe peu à notre sujet, car il nous suffit de constater que notre auteur a quelque connaissance de la comédie. Ailleurs (c. 6.) des expressions de théâtre lui servent à railler les esprits soupçonneux qui voient dans toute parole une intention blessante qui les vise, et qui en prennent occasion de « faire une scène » et de mettre leur animosité « en drame » : ἀναπλαττόντων κατὰ τὸ εἶκος ἐκ τούτων ὁρᾶμα καὶ σκηνήν. Et je rirais, poursuit-il, de ceux qui avec des allures mystérieuses causent à voix basse, et par leurs mots à voix basse, parcourant la scène en tout sens, provoquent des batailles et des guerres : μάχης δὲ διὰ τῶν ψιθυρισμῶν καὶ πολέμους ἐξακριζύσας [ἐμιλίας], ἄνω τε καὶ κάτω σκηνοβαστούντας (2). Il insiste sur la comparaison, en homme qui connaît les jeux de scène et le répertoire, en homme qui écrit pour des lecteurs capables de saisir pareilles allusions : comme le magniloquent Oreste qui paraît formidable et grand aux naïfs, à cause de ses pieds de bois, à cause de son ventre postiche, à cause de son accoutrement extraordinaire, à cause de son masque prodigieux, ainsi se composent les gens du monde, les mêmes qui sauront dissimuler leurs perfidies sous des politesses, et « à la façon des Bacchantes à l'apparence pacifique qui dans leurs tyrses portent des haches » (3). Plus loin (c. 9) : « L'homme irritable est deux fois coupable : quand il aurait dû céder, il s'applique à remporter une victoire de

(1) Ὡσπερ δὲ ὁ κωμικὸς πατὴρ ἀσωτευσόμενον τὸν υἱὸν βραστάσειν φησί, καὶ ὁ σφραγιστὴς τοῦ μύρου μὴ ὁσφραίνεσθαι λέγει, δυσωδίᾳ περιγράφειν αὐτοῦ τὸ ἀμάρτημα πειρώμενος.

(2) Cf. les μιμώδεις et la Ἔρις ἐμβαλοῦσα τὸ μέλον du c. 9.

(3) Καθάπερ ὁ λίαν μεγαλοφώνως τὸν Ὀρέστην ὑποκρινόμενος φοβερὸς εἶναι καὶ μέγας παρὰ τοῖς ἀνοήτοις διὰ τῶν ξυλίνων ποδῶν καὶ κοιλίας ἐπιπλάστου καὶ στολῆς ἀλλοκότου καὶ προσώπου τετρατώδους ὑπείληπται... Ce texte serait fort curieux pour l'histoire du théâtre au temps de notre auteur.

Cadmus, comme dit la fable (1). » Encore une réminiscence profane.

L'étrange idée qu'avait Tillemont de voir dans cet écrivain à la grécité très soignée, très recherchée même, et pénétrée de tels souvenirs littéraires profanes, un moine de quelque solitude palestinienne du septième siècle ! Notre auteur vivait dans le monde le plus frivole et s'appliquait à morigéner, avec une sagesse indulgente et spirituelle, la frivolité de la société qu'il fréquentait. Il la détourne de l'ambition des premières places et de tout ressentiment contre ceux qui les obtiennent (c. 3), de la recherche de la faveur du monde (φιλικὸν ἐπιγίγναι) et de l'opulence « que les fous proclament bienheureuse dans la grandeur d'une cité ou dans l'abondance de tout confort » (c. 5), des entretiens mondains (ἐμιλητέον δὲ κοσμικὸν οὐδὲν, *ibid.*), de l'inégalité d'humeur (c. 7). Il recommande la réserve dans le commerce des femmes, à cause de leur coquetterie : une femme qui se montre, une femme qui est fière d'être femme, est une femelle et non une fidèle (θῆλειά ἐστιν, ... οὐκ ἔστι πιστή, c. 8). Pas de flirt (μὴ διώκωμεν), pas de galanterie (μὴ θωπεύωμεν), rien que de la charité. Les promenades sont permises pour la santé, non pour les cabales (c. 11). Le vin est permis tous les jours (2), mais n'allons pas jusqu'à l'ivresse et ne le buvons pas comme de l'eau (c. 12). Mangeons sobrement et ne devenons pas des Géryons à trois têtes et à six mains, des goinfres (c. 13). Il insiste sur la question féminine (c. 15) : il veut qu'on honore les femmes en les redoutant, que l'on craigne leur mobilité et τὴν εἰς ὅπερ οἶονται γεγονέναι συνείδησιν, quel'on se défie de leurs volontés d'enfants gâtés, de leurs roueries et de leur simplicité, de tout en elles, jusqu'à leur façon de nouer leurs cheveux. Le commerce avec les femmes exige des hommes la robustesse de cœur : ils doivent couper les branches trop développées, car il suffirait de tirer sur ces branches pour les amener à soi, et les fruits seraient mangés par les renards qui se cachent sous terre. Tout cela est fort joliment dit, mais n'a rien de monacal, ni de campagnard. Notre auteur écrit pour une société mondaine et de grande ville. Son style est piquant, épigrammatique, plein de traits, et il parle la langue frivole, à peine christianisée par quelques mots bibliques, qui devait être la langue de la conversation des plus « honnêtes gens » d'une société riche et peu sévère.

Ailleurs (c. 2) notre auteur parle de la paix, de la douceur que l'on

(1) Φιλόνεικος γὰρ ἀνὴρ διπλασιάζει τὸ ἀδίκημα, καὶ θεὸν μετάρθεσθαι, νικᾶν (ὡς φησιν ὁ μῦθος) τὴν καθεύδον νίκην ἐσπούδακεν.

(2) Ce détail suffirait à prouver que Zenas et Serenos ne sont point des moines, car les moines grecs de l'antiquité avaient sur la question du vin des maximes autrement sévères. Cf. mes *Studia patristica*, p. 125, ligne 11-15 : Οἶνου ὀλίγῳ μὴ λάμβανε κτλ.

doit mettre à traiter avec qui nous contrarie ou nous combat, et il ajoute : « Nous en connaissons quelques-uns, qui selon la chair se sont mis fort en évidence, et qui tirent l'Évangile violemment au service de leur colère s'efforçant d'adapter à l'objet de leur violence les maximes de Notre-Sauveur. Si ceux-là avaient pu quelquefois livrer autrui à la géhenne, le monde tout entier y aurait passé : du moins, dans la mesure où ils le peuvent, ils condamnent, ils ouvrent tout grand le foyer du feu. Oh ! ne soyons pas semblables à ceux-là ! » Cette diatribe contre le zèle féroce est curieuse et jolie, et on comprend qu'elle ait peu souri au « grand » Arnould. Mais, en la lisant la première fois, la pensée m'est venue, et toute la présente dissertation est sortie de cette pensée, que cette diatribe n'était pas une tirade en l'air, mais une critique directe, une satire, et tout de suite nous avons songé au portrait que des ennemis de saint Jean Chrysostome auraient pu faire de lui, à Constantinople, au moment (398-404) où son zèle portait son éloquence aux plus véhémentes duretés et soulevait les ressentiments qui le jetèrent en exil.

Dès lors il devenait vraisemblable que notre épître pouvait être contemporaine de saint Jean Chrysostome, et cette vraisemblance acquit plus de poids encore à la lecture du passage suivant (c. 8). Il ne faut, dit notre auteur, blesser personne : « Des hymnes, des psaumes, des cantiques, chantons-en à la louange de Dieu : mais n'imitons pas celui qui, combattant son adversaire par des mots énigmatiques, entend le blesser par la psalmodie, sans paraître le toucher ». Qu'est-ce que cette psalmodie où l'on introduit des mots qui ressemblent à des énigmes ? L'expression serait obscure, si nous ne savions que l'usage était de chanter les psaumes dans les églises en intercalant entre les versets des sortes de refrains ou *acrostichia*. Ces malignités énigmatiques qu'on introduit dans la psalmodie comme autant de flèches destinées à blesser un adversaire, l'historien Socrate (*H. E.* VI, 8) nous en parle comme d'un usage de Constantinople. Lorsque saint Jean Chrysostome arrive à Constantinople, il trouve l'usage établi que les Ariens aillent chaque samedi et dimanche tenir hors de la ville les collectes qu'ils ne peuvent plus célébrer en aucune église *intra muros* : ils se réunissent sous les portiques publics, et de là, processionnellement, ils s'en vont dans la banlieue à leur collecte en traversant la ville en chantant, comme nos Salutistes ! « Et ils ne cessaient, dit Socrate, d'invectiver les consubstantialistes, car souvent il chantaient : Où sont ceux qui disent que trois ne font qu'une puissance ? » Aux processions des ariens l'évêque opposa des processions de catholiques, où l'on chantait aussi et sans doute plus fort. Une nuit ariens et catholiques en vinrent

aux mains, procession contre procession, on échangea des coups et des pierres, tant y a que Brison, qui était le chef des chantres catholiques, reçut un pavé à la tête! L'auteur de l'épître semble faire allusion à cette transformation de la psalmodie en polémique : et ceci encore est une allusion à l'épiscopat de saint Jean Chrysostome.

De qui pourront être ces épigrammes à l'adresse de l'évêque catholique de Constantinople? Je conjecture qu'elles sont de Sisinnios, l'évêque novatien de Constantinople contemporain de saint Jean Chrysostome. Qui est ce Sisinnios et comment peut-on motiver cette conjecture, c'est ce qui nous reste à dire.

L'historien Socrate, qui, sans être novatien, a beaucoup fréquenté chez les Novatians, nous a laissé la silhouette de ce Sisinnios, et cette silhouette est celle assurément d'un des personnages les plus spirituels de la grave antiquité ecclésiastique. Il était prêtre de l'église novatienne de Constantinople, très disert ancien élève du philosophe Maxime⁽¹⁾ et condisciple de l'empereur, Julien à l'école de ce philosophe platonicien (ὁπὲρ Μαξίμου τοῦ φιλοσόφου... τὰ φιλόσοφα πεποιθεὶς, *H. E.* V. 20). L'évêque novatien de Constantinople, Agelios, qui mourut en 385 après quarante ans d'épiscopat, avait désigné Sisinnios pour lui succéder : mais les fidèles de la petite Église préféraient pour sa piété le prêtre Markianos (*ibid.*) : il attendit jusqu'au 27 novembre 395 (VI, 1). Socrate insiste sur la culture extrême de Sisinnios : il le traite d'homme disert (ἀνὴρ ἐλλόγιμος), d'homme d'expérience (καὶ προγυμᾶτων ἔμπειρος), d'homme versé dans la science de l'Écriture (ἀκριβῶς τε εἰδὼς τὰς τῶν ἱερῶν γραμμᾶτων ἑρμηνείας), d'homme au fait de toute philosophie (καὶ τὰ φιλόσοφα δόγματα, V, 10). Il n'est pas douteux que le parti novatien comptait des fidèles du plus haut rang et que l'évêque novatien de Constantinople était un personnage fort notable : saint Jean Chrysostome avait le populaire pour lui, Sisinnios avait l'oreille de la société la plus polie. Il y faisait figure de dialecticien et d'exégète que l'hérétique Eunomius, une forte tête aristotélicienne, avait toujours évité de rencontrer. Mais son train de vie manquait de simplicité : avec des mœurs sans reproche, il avait du goût pour le confort et pour la dépense, s'habillait de blanc et se baignait deux fois par jour dans les bains publics. Ces allures d'homme du monde surprenaient chez un homme d'église. Un indiscret lui demanda un jour « pourquoi étant évêque il se baignait deux fois par jour ». A quoi il répondit : « Parce que je ne puis pas me baigner trois fois ! » Un jour qu'il était en visite chez

(1) Il s'agit de Maxime d'Éphèse. Voyez s. r. le *Dictionary of greek and roman biography*, t. II, p. 990.

Arsakios, le successeur illégitime de saint Jean Chrysostome, quelqu'un de la maison lui demanda pourquoi il s'habillait de blanc, couleur qui ne convenait pas à un évêque : « Pourrez-vous, répliqua-t-il, m'indiquer quelque texte qui prescrive à un évêque de s'habiller de noir? Pour moi, j'ai le texte de Salomon : *Sint tibi vestimenta alba* (Eccle. ix, 8) : et le Sauveur, Moïse et Élie se sont montrés aux apôtres vêtus de blanc ». Sisinnios ayant l'esprit de repartie, on citait de lui des mots. L'évêque d'Ancyre, en Galatie, avait enlevé aux Novatiens une église, Sisinnios profita de son passage à Constantinople pour le solliciter de la leur rendre. Léonce d'Ancyre le prit de très haut, déclarant que les Novatiens ne méritaient pas d'avoir d'églises parce qu'ils supprimaient la pénitence. Et comme il continuait sur ce thème : « Ah! personne ne fait plus pénitence que moi », interrompit Sisinnios! « Quelle pénitence »? demanda l'évêque. « Eh! de vous voir, » repartit l'autre (1).

Ce bel esprit n'était pas au goût de saint Jean Chrysostome, qui l'entreprit un jour en lui déclarant qu'une ville ne pouvait pas avoir deux évêques à la fois. « Aussi, répondit malignement Sisinnios, il n'en existe pas deux »! Saint Jean se fâcha et lui demanda s'il prétendait être le seul évêque véritable à Constantinople. « Je ne dis pas cela, mais que tu es le seul pour qui je ne sois pas évêque. » Jean s'indigna : « Je t'empêcherai de prêcher (ἐγὼ σε πύσω προσεμλεῖν), car tu es un hérétique. — Eh! eh! répondit en souriant Sisinnios, je te devrai une forte récompense, car tu me déchargeras ainsi de bien du travail. »

Voilà ce que rapporte Socrate (VI, 22) qui témoigne de son faible pour ces grâces d'honnête homme, *χαρίεις γὰρ ἦν ὁ Σισίννιος*. Il ajoute : « Sisinnios était célèbre pour sa culture (διὰ παιδείουσιν περιέβητες) : tous les évêques le tinrent en affection et en estime, et tous les personnages du sénat le caressaient et l'admiraient. Beaucoup de livres furent écrits par lui, livres d'une écriture recherchée et mêlée d'expressions poétiques (2). Sa parole lui valut plus de renommée que ses

(1) Cf. c. 3 : Παρέχεται δὲ ἡμῖν ἀταραξίαν πολλὴν δύναται τὸ μὴ κατεπιτηδεύειν πρωτείων ἀπολαύειν μηδ' εἰθεύουσι τινὲς εἶναι τοιοῦτοι λυπεῖσθαι... Πρὸς δὲ τὸν κεκραγὸτα σιωπητέον καὶ τὸν οἰόμενον περιγεγονέναι τινὸς καταγελαστέον.

(2) Quelques exemples à tirer de l'épître qui nous occupe : Θυμομαχία (2), ψευδοδοξεῖν (2), πρωτείων ἀπολαύειν (3), ἀνθυποφορά (3), ἱεροσυλεῖν τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ (3), μεγαλαυχία (4, 5), πτερνίζειν (5), μονοπρόσωπος (5), ἐσκιρρωμένην φαντασίαν (6), δυσσυνείδητον (6), ἐν παραβύστῃ (6), σκηνοβατεῖν (6), μεγαλοζώνως (6), αὐτοκατάκριτος (7), οἰνόφλυξ (7), κακοχυμία (8), ἀντιβουκολεῖν (10), ἀντιφιλονεικεῖν (10), σκληραγωγεῖν (11). Au lieu de dire évangile, il aime dire λόγια τοῦ Σωτῆρος (2 et 8). Expressions poétiques ou imagées : ἑαυτοὺς ἐσθίειν (2) : Οἰακιστίον τὴν ἑαυτοῦ νῆα, μὴ καταψευδόμενον τῆς κυβερνητικῆς μηδὲ δεδιότα τοὺς χειμῶνας (4) : τὴν ἡμέραν νύκτα ποιεῖν (6) : la phrase des χαμαλέοντες ἐν τῷ καύσωνι (10), toute la phrase sur le vin d'hiver et le vin d'été (12), toute la phrase sur les Géryons (13), la phrase sur les athlètes (14), la phrase sur la femme

écrits : il avait le charme du visage et de la voix, de l'attitude, du regard, du mouvement de tout son corps. Tous les partis l'aimaient. L'évêque Attikos (406-426) l'aima plus que personne. » Sisinnios mourut en 407 (1).

Sisinnios dut voir en saint Jean Chrysostome un rival : l'éloquence de Chrysostome, et plus encore sa morale, et, plus que tout, le caractère de sa vertu et de son zèle faisaient un contraste formidable avec l'atticisme, l'indulgence, la mondanité, le *massillonisme* de Sisinnios. Que Sisinnios ait été de la cabale qui fit exiler Chrysostome, j'en ai peur à le voir en bons termes avec Arsakios l'intrus qui accepte la place de l'exilé. Que Sisinnios ait été malmené par Chrysostome, nous en avons eu la preuve fournie par Socrate. Et que Sisinnios enfin ait ouvertement lutté contre Chrysostome, le fait est établi par l'information que nous donne le même historien (VI, 21). « Je m'étonne, écrit-il, que Jean [Chrysostome], qui était d'une austérité si convaincue, ait dans ses discours prêché le contraire : le concile des évêques (?) accorde aux chrétiens faillis après le baptême une seule pénitence, et Jean osait dire : Non pas une, mais mille pénitences ! Beaucoup de ses familiers lui firent des remontrances sur le sujet de cet enseignement, mais plus encore Sisinnios l'évêque des Novatiens, qui écrivit un discours pour réfuter cette maxime et vaillamment l'attaqua sur cette matière. »

Les traits que nous avons relevés dans l'épître à Zenas et à Serenos s'accordent singulièrement avec ce que Socrate nous apprend de la manière et de la morale de Sisinnios, et les allusions que cette épître renfermait, perfides et ironiques, à l'adresse de Chrysostome, se sont éclaircies quelque peu, mais cette dernière information de Socrate achève, croyons-nous, de fixer l'identité de notre auteur.

L'Épître à Zenas et à Serenos n'était pas, en effet, l'œuvre unique de son auteur. Il nous apprend (c. 1) qu'il avait précédemment écrit une *Ἐπιστολή πρὸς ἄρχοντας*, savoir une épître aux personnes constituées en dignité, épître où il traitait déjà de la méthode de « bien agir » : le sujet était, il le reconnaît, le même que celui de l'épître à Zenas et à

du prochain (16). Expressions philosophiques : τῶν μὴ φαινομένων αἱ ὑποστάσεις (10), κατὰ πρόληψιν (5) et 4), l'emploi du mot δόγμα (2 et 9).

Signalons deux passages que la recherche rend parfaitement obscurs : *Καὶ εἰ γὰρ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν παραιτητέον πᾶν τὸ δωδεκαμερὲς καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἀπαγγελλόμενον δόγμα* (c. 7), et toute la phrase sur les water closets *Διὰ γὰρ τὸ κατὰ φύσιν ἀναγκαῖον κτλ* (c. 11). Observez l'abus des sentences épigrammatiques, comme : *Ὁργιστέον δέ, καλὸν μὲν, εἰ μηδέποτε* (c. 11). Tout ce manirisme convient bien à la critique de Socrate.

(1) Photius (*Cod.* 15) a vu la lettre du synode novatien tenu à Constantinople pour la consécration épiscopale de Sisinnios « avec l'autorisation du très religieux et chrétien empereur Théodose. » La date de la mort de Sisinnios est fournie par Socrate (VII, 6).

Serenos, les destinataires étaient vraisemblablement d'un autre rang et plus élevé : j'imagine Arcadius et Eudoxie. Il avait écrit aussi et antérieurement à l'épître aux archontes une Ἐπιστολή πρὸς Πάπαν (ce nom propre n'est pas rare), mais le personnage est inconnu. Quant au sujet de cette épître à Papas, notre auteur l'indique : elle avait trait à « la formation absurde, à la science inutile, héritée de la tradition purement humaine » et prônée par « ceux qui pensent et agissent à la manière des Pharisiens (1) ». Il ne veut pas paraître critiquer sans rien édifier ; voilà pourquoi il a fait suivre cette lettre à Papas, où il attaquait le pharisaïsme contemporain, de ces deux autres lettres où il expose la vraie conduite chrétienne. Qui sont ces Pharisiens ? Quelle est cette ἀλόγιστος παιδεία et cet enseignement inutile qui ne vient pas de l'évangile mais de l'humanité ? C'était la doctrine de saint Jean Chrysostome sur la pénitence, et cette épître à Papas était le λόγος de polémique dont parle Socrate.

Je livre ces observations au contrôle de nos lecteurs : l'identification des auteurs pseudépigraphes est pleine de pièges, et les conjectures les plus vraisemblables ne sont pas forcément les plus assurées : c'est sous le bénéfice de cette observation finale que nous proposons de dire que l'épître à Zenas et à Serenos du pseudo-Justin est l'œuvre de l'évêque novatien Sisinnios et date (*plus minus*) de l'an 400.

Pierre BATIFFOL.

Paris.

(1) Περί μὲν τῆς κατὰ πρόλημμά τινων ἀλογίστου παιδείας μαθήσεώς τε ἀνωφελοῦς κατὰ παράδοσιν ἀνθρώπων κληρονομηθείσης ὑπὸ τῶν τὰ ὁμοία τοῖς Φαρισαίοις νοούντων τε καὶ πραττόντων, ἐν τῇ πρὸς Πάπαν ἐπιστολῇ μετὰ πάσης ἀκριθείας ἐξεθέμην. On nous demandera si l'épître à Zénas et à Serenos porte quelque trace de novatianisme. On y peut au moins signaler la confiance que marque l'auteur au témoignage de sa conscience individuelle (διὰ τὴν ἀγαθὴν συνείδησιν εὐφρασία καὶ ἀνάπαυσις κτλ., c. 3), la correction fraternelle mise à la place de la pénitence (ὁ νοουθετούμενος μὴ ὀργιζέσθω κτλ., c. 3), le devoir de cette correction étant un devoir commun à tout fidèle (νοουθετητέον τὸν ἁμαρτάνοντα κτλ., c. 7), la παιδεία mise là où un catholique mettrait la μετανοία (οὐ καταφρονητέον τοῦ παιδεύοντος, c. 9), la rémission des péchés attribuées à Dieu seul (παρὰ Θεοῦ γίνεσθαι τῶν ἁμαρτημάτων τὴν ἄφεσιν, c. 10). Ces caractéristiques sont peu de chose, mais ajoutons que l'épître ne renferme aucun trait antinovatien (le médecin mentionné au c. 4, est une image de la παιδεία, rien de plus).

CHRONIQUE DE JÉRUSALEM

Les fouilles du D^r Bliss continuent d'exciter un grand intérêt. Au moment où nous l'avons laissé dans notre chronique d'octobre, il venait de découvrir, outre des bains romains, la suite du mur large qui passait sous l'étang de Siloé, en même temps qu'un autre mur qui longeait la pente de la grande colline, passant par conséquent à l'ouest de l'étang et au-dessus. Mais les fouilles ont été interrompues de ce côté jusqu'à ces derniers jours. Le comité anglais, jugeant sans doute que le mur découvert jusqu'à présent ne pouvait être très ancien, a fait reprendre les fouilles sur la hauteur, entre les deux portes précédemment découvertes. Ces portes, on s'en souvient, accusent trois époques différentes; dans le milieu on ne retrouvait qu'un petit mur. La difficulté a été résolue par les dernières excavations. A cet endroit le mur médiocre, que nous avons toujours attribué à Eudocie, passait en avant de l'autre, ou plutôt des deux autres qui sont superposés, et ce sont ces derniers qu'a retrouvés M. Bliss dans un état qui ne laisse pas de place au doute quant à leur distinction.

Au commencement d'octobre, le raccord de ces murs avec le précédent était constaté. A 2 mètres de ce point on avait retrouvé le premier mur, déjà suivi depuis le cimetière anglais, mais presque confondu avec l'autre, d'un bel appareil presque constamment lisse, avec quelques pierres à refend. Sous ce mur, un blocage énorme semble lui avoir servi de fondement. Mais, perçant cette fois la couche de décombres sur laquelle reposent ces fondations, M. Bliss est arrivé, à une profondeur d'environ 7 à 8 mètres, à un mur plus ancien, dont l'appareil ressemble étonnamment aux blocs à refend de l'enceinte du Temple. Les dimensions ne sont pas aussi considérables, mais le type est le même. Ce mur est coupé à angle droit de 4 mètres en 4 mètres par des murs d'appareil plus menu, mais assez soigné. Ce sont des cloisons de 1^m,70 formant des chambres de 6 mètres de profondeur sur 4 de largeur. Sept chambres de cette sorte ont été ouvertes. Sur le devant, les chambres et leurs cloisons sont appuyées sur un

mur d'environ 3 mètres d'épaisseur, dont les assises à peu près brutes varient de 0^m,75 à 0^m,85 de hauteur, avec des longueurs différentes. Sous l'assise inférieure, les saillies du rocher sont nivelées par une espèce de béton broyé avec de la cendre. Que sont ces chambres? elles font penser à celles du Temple d'Ézéchiél, pratiquées dans l'épaisseur des pylônes d'entrée.

Nous nous trouvons donc de nouveau, et cette fois avec l'évidence même, en présence de trois constructions. Une première réparation a été faite sur la ligne même de l'ancien mur; la seconde a reporté l'enceinte quelques mètres plus au sud. Les trois époques se retrouvaient aux portes.

Depuis que les fouilles sont commencées, on souhaite toujours rencontrer des murs magnifiques. Un mur médiocre ne peut, dit-on, prétendre à aucune antiquité. Il faudrait cependant tenir compte du renseignement technique et précis du géomètre de Syrie : « Quelques parties du mur de Jérusalem sont en pierres de taille, mais la plus grande partie est en moellons (1). »

M. Bliss s'est ensuite dirigé du côté nord, sous le Cénacle. Un mur, se détachant de la muraille principale, entourait probablement dès les premiers siècles chrétiens, et plus tard au temps des Croisades, ce qu'on appelait la Sainte Sion, c'est-à-dire l'église et l'ensemble des monuments élevés autour du Cénacle. En dedans de la ligne de ce mur, à 200 mètres environ à l'orient du Cénacle, on a trouvé une chambre isolée, de 8 mètres de côté, pavée en mosaïque, dont les dessins et la facture attestent une bonne époque. Cette mosaïque est d'ailleurs bien conservée : les bordures présentent la torsade entrelacée si fréquente dans les mosaïques palestiniennes; l'intérieur est formé d'une suite de patères aux formes variées, mais sans aucune trace de fleurs ni d'animaux.

L'intérêt qu'offre cette mosaïque est singulièrement accru par ce qui la précède du côté du sud. C'est une autre chambre qui n'est pas encore complètement déblayée, mais on a déjà reconnu avec certitude que ses murs, à l'est, au sud et à l'ouest ont 5 mètres d'épaisseur. Au nord, c'est-à-dire près de la mosaïque, le mur est moins épais, et atteint environ 2 mètres seulement. Détail curieux, le grand canal bien connu qu'on appelle Canal Supérieur, suit exactement les contours de

(1) Nous donnons *in extenso* ce texte si intéressant : 'Ο δὲ τῆς Συρίας σκηνομέτηρσιν γράψας ἐν τῇ πρώτῃ φησὶ κείσθαι Ἱεροσόλυμα ἐπὶ μετώρου τε καὶ τραχέος τόπον· ὡκοδομησθῆαι δὲ τινα μὲν μέρη τοῦ τείχους ἀπὸ λίθου ξιστοῦ, τὰ δὲ πλείονα ἀπὸ χιλικός· καὶ ἔχειν μὲν περίμετρον τὴν πόλιν σταδίων κζ' ὑπάρχειν δὲ καὶ πηγὴν ἐν τῷ χωρίῳ ὕδαρ δαψιλὴς ἀναβλίζουσαν. *Frag. hist. grec.* éd. Didot, III, p. 228.

cette chambre et semble l'avoir respectée. Elle serait donc plus ancienne que ce canal, que plusieurs attribuent volontiers à Ponce Pilate. L'antiquité de cette chambre et de la mosaïque se trouverait ainsi singulièrement reculée. Mais alors quel pouvait être son usage, que renfermait-elle ou que recouvrait-elle? Autant d'interrogations auxquelles il serait téméraire de répondre. Je ne m'étonnerais guère de voir les défenseurs du Sion traditionnel y soupçonner le tombeau de David. S'ils l'y trouvent, ce sera un argument triomphant en faveur de leur système, mais d'autre part les fouilles qu'on vient de reprendre au sud jusqu'à l'extrémité de la colline orientale démontrent de plus en plus que sur cette dernière était la cité des Jébuséens et par conséquent la Jérusalem primitive ou cité de David. Après avoir retrouvé la porte de la fontaine, on est arrivé, comme le dit expressément Néhémie, « *au mur de l'étang de Siloé, près du jardin du roi, jusqu'aux degrés qui descendent de la cité de David.* » (Néh. III, 15.)

On découvre en ce moment l'angle sud-est de la muraille; on va donc arriver « *à la montée de la muraille au-dessus de la maison de David, jusqu'à la porte des eaux vers l'Orient* (Neh. XII, 37). » L'accord entre la Bible et les fouilles est manifeste. C'est ici dans les flancs de cette colline orientale qu'il faut chercher le tombeau de David, car il se trouvait à la suite de l'étang de Siloé, après les degrés, en face le mur qui remontait du côté de l'Orient, pour atteindre la maison du roi et l'angle du temple. (Cf. Néh. III, 16-32.)

*
**

A l'orient de Sour-Bahil, de l'autre côté de la vallée, se trouve le Khirbet Umm-Lessoun. Il est littéralement couvert de mosaïques. Plusieurs citernes, et sur la paroi d'une d'entre elles, très grande et soutenue par un pilier, une croix en relief dans le ciment (*hamra*), *immissa* et longue d'environ 0^m,50. Les fellahs de Sour-bahil ont eu l'idée de faire là des fouilles et ont découvert une fort belle galerie sépulcrale, unique dans son genre en Palestine à ma connaissance. Elle mesure 14^m,60 de long, sur une largeur de 1^m,77 et 3 mètres de haut. Elle est entièrement bâtie en pierres blanches de 0^m,60 de long sur 0^m,30 de hauteur en moyenne. De chaque côté de la galerie se trouvent cinq arcades : ce terme me paraît beaucoup plus convenable que celui d'*arcosolia* pour désigner des voûtes arrondies (dimensions : 2 mètres de large, 1^m,70 de haut, 0^m,85 de profondeur). Le sol de la galerie et des arcades contenait des auges funéraires creusées dans le rocher ou

bâties. Toute la construction allait d'est en ouest, on y descendait par un escalier situé à l'ouverture orientale. Aucun signe d'aucune sorte. Les joints des pierres sont tellement intacts qu'on les croirait d'hier. Si c'est le cimetière d'un monastère, il est étrange qu'on n'y trouve aucune croix.

*
* *

Les mouvements militaires et l'appel des rédifs n'empêchent pas la paisible continuation de nos cours et de nos voyages. Cinq ecclésiastiques sont pensionnaires à Saint-Étienne, deux Autrichiens, un Hollandais, deux Français (diocèses de Chambéry et de Langres).

S'il plait à Dieu, l'école aura bientôt son église, car la première pierre de la basilique d'Eudocie, restaurée sur les anciennes substructions, sera posée le 10 décembre par Sa Béatitudo Monseigneur Piavi, patriarche latin de Jérusalem.

Jérusalem, 25 nov. 1895.

FR. P.-M. SÉJOURNÉ.



RECENSIONS

Biblische Studien, 1. Band, 1. Heft : DER NAME MARIA, *Geschichte der Deutung desselben*, von Prof. Dr. O. BARDENHEWER. — Fribourg, Herder, 1895.

Le premier fascicule des *Biblische Studien* a suivi de près la publication du programme signalé aux lecteurs de la *Revue biblique* dans le numéro d'octobre 1895 (p. 640). Il est consacré à l'histoire de l'interprétation du nom de Marie. En voici un rapide résumé.

Dans l'A. T., la sœur de Moïse est très probablement la seule qui ait porté le nom de « Mirjam » ; le texte hébreu de I Paralip. iv, 17, qui parle d'une autre personne du même nom, est vraisemblablement altéré, car les Septante l'ont traduit par τὴν Μαρίαν. Dans le N. T. au contraire ce nom est très fréquent. Il y paraît sous une double forme : Μαρία et Μαρία ; Josèphe écrit Μαριάμ. Il est surprenant de constater que les évangélistes désignent toujours la Mère de Jésus sous le nom de Μαρία, tandis qu'ils appellent les autres femmes du même nom Μαρία. Ce fait peut s'expliquer par les analogies que présentent d'autres noms du N. T. Les deux apôtres Jacques sont toujours appelés Ἰάκωβος, le vieux patriarche au contraire Ἰακώβ. saint Paul est appelé Σαῦλος, le roi Saül Σαούλ. On avait conscience de la nouveauté des formes Ἰάκωβος et Σαῦλος, et on ne désignait les vénérables personnages de l'antiquité que par la forme ancienne de leur nom. On se rendait également compte de l'origine récente de la forme Μαρία, et sans doute que par égard à la dignité de Mère de Dieu on voulut lui donner, sans le modifier, le nom tel qu'il était prononcé dans l'antiquité.

L'histoire des étymologies du nom de Marie est intéressante. Dans la littérature rabbinique on lui donne habituellement la signification d'*amertume*. Les *Onomastica* grecs, attribués à tort à Philon et à Origène, donnent un grand nombre d'explications : *mer amer* (en faisant dériver Marjam de מֶר « amer » et יָם « mer » ; *myrhe de la mer* (מִיָּר « myrrhe ») ; *illuminatrice* (participe hiphil de רָאָה) ; *venant de l'invisible* ἐκ τοῦ ἀοράτου (sans doute de מֶן et רָאָה) ; *souveraine* (de l'araméen מַלְכָּא « seigneur ») ; *seigneur depuis ma naissance*, κύριος ἐκ γεννησεώς μου (peut-être du participle pual de הָרָה « concevoir » et jah, abbréviation de Jahveh) ; *sceau du seigneur* (du persan mühr ou de l'hébreu מַחְרָה « aspect »). Toutes ces étymologies sont inexactes parce qu'on n'a considéré que la forme Μαρία et qu'on a perdu de vue la forme hébraïque primitive *Mirjam*, qui seule aurait dû servir de point de départ. Les Pères et les écrivains grecs s'en tiennent tous à l'une ou l'autre de ces explications.

Les étymologies qui, jusqu'à la fin du moyen âge ont cours dans l'église latine, viennent toutes de saint Jérôme. Traduisant les *Onomastica* grecs, il signale quelques-unes de ces interprétations « illuminatrix vel smyrna (myrha) maris... » Et il ajoute : « Melius est autem ut dicamus sonare eam stellam maris sive amarum mare. Sciendumque quod Maria sermone syro domina nuncupatur ». L'explication *stella maris* est la seule qui soit nouvelle. Or il est bien probable que cette dénomination dont la piété et l'éloquence ont su tirer un si bon parti, ne repose que sur une faute

de copiste. Saint Jérôme a dû écrire *stilla* et non pas *stella maris*. Un hébraïsant tel que lui n'a pas pu attribuer à *Mar* le sens d'étoile. Il a dû donner à ce mot la signification de « goutte », qu'il n'a qu'une seule fois dans l'Écriture, Isaïe XL, 15, et où la version antéhiéronymienne a traduit le grec *σταγὼν* par « *stilla* ». Un manuscrit de l'*Onomasticon* de saint Jérôme, conservé à Bamberg, qui est du IX^e siècle, a la leçon *stilla*. Mais comment expliquer que tous les autres manuscrits aient *stella* et non pas *stilla*? Les copistes auront écrit *stella* pour *stilla*, parce qu'à leur époque on prononçait *stilla* comme *stella*. On peut citer bon nombre d'exemples du même genre. Plus tard on ne pensa plus qu'à *stella* « étoile ».

Dans les temps modernes, depuis que l'étude de l'hébreu est devenue plus florissante, on a donné de nouvelles étymologies du nom de Marie, sans cependant arriver à une solution certaine. Hiller (1706) a le premier compris que la terminaison *מָה* n'était ni un substantif ni un abjectif, mais un simple appendice sans signification. Gesenius cependant dans la première édition de son dictionnaire considérait encore cette finale comme le suffixe de la 3^e personne du pluriel, « *contumacia eorum* ». Plus tard il changea d'opinion et traduisit Mirjam par « *contumacia* ». Néanmoins l'erreur de Gesenius s'est perpétuée chez deux récents exégètes catholiques de valeur, Grimm et Schanz. Schegg le premier a montré la possibilité de faire dériver Mirjam de la racine *מָרָה* « *pinguis esse* », et de donner à ce nom, d'après les idées orientales sur la beauté, le sens de « souveraine », ou d'« élevée » (racine *רָם*).

Le Dr Bardenhewer pense que la racine ne peut être que *מָרָה* « *rebellis est* », ou *מָרָה* « *pinguis est* ». Mais comme il est difficile d'expliquer d'une manière satisfaisante le nom de « rebelle » donné à une femme, il préfère la signification de « belle ».

Tout en rendant hommage à la grande érudition dont l'auteur fait preuve dans cette étude, on ne peut s'empêcher d'exprimer quelque déception de ce qu'après un si magnifique prospectus les *Biblische Studien* aient débuté par un sujet si mince, comme s'il n'y avait vraiment pas de questions bibliques plus pressantes à aborder.

J.-B. PELT.

Metz.

The Book of Joshua, critical edition of the Hebrew Text, with notes, by W. H. BENNETT (prix, 3 m.).

The Book of the Prophet Jeremiah, by C. H. CORNILL (prix, 5 m.). Leipzig, Hinrichs, 1895.

La *Revue biblique* (n° du 1^{er} avril 1895) a déjà signalé deux volumes de cette collection, les appréciant surtout au point de vue de la critique textuelle de l'Ancien Testament. Il est assez difficile en effet de porter un jugement sur l'analyse des documents, puisque les éditeurs ne font pas connaître les raisons qui les ont décidés à attribuer telle couleur à tel passage, je veux dire à lui attribuer telle ou telle origine. Cette analyse paraît d'ailleurs faite avec le plus grand soin, bien que la nécessité d'attribuer une couleur déterminée à tous les éléments du texte fasse présenter comme certaines beaucoup de conclusions qui ne sont en réalité que des hypothèses. La critique du texte de Josué a été conduite avec beaucoup de prudence par M. Bennett. Il n'admet qu'un assez petit nombre d'interpolations, de médiocre étendue pour la plupart, et dont l'omission se justifie souvent par les Septante. Certaines corrections hypothétiques sont indiquées seulement dans les notes, et le texte ne contient guère que celles qu'on peut considérer comme certaines ou très vraisemblables.

M. Cornill a été beaucoup plus hardi dans son édition de Jérémie. Disons tout de

suite que le sujet y prêtait. Les nombreuses différences qui existent entre le Jérémie des Septante et celui de la Massore fournissent une abondante matière à réflexions critiques, sinon toujours à conclusions certaines. Il est permis de considérer comme des gloses récentes beaucoup de menus passages qui manquent dans le grec, et de penser que le Jérémie de la Massore est une édition remaniée, moins ancienne que l'original du Jérémie grec. Mais entre les hypothèses qui se présentent à l'esprit d'un exégète comparant les variantes d'un texte, il y a toujours un choix à faire. M. Cornill est peut-être un peu indulgent pour les siennes. Il en a qui sont si ingénieuses ! On lui en voudrait de ne pas les faire connaître. Seulement il ne faudrait toucher au vieux texte que pour le corriger à coup sûr. Ainsi, par exemple, il serait grand dommage que nous ignorassions cette façon de lire *Jér.* XVIII, 14 :

הַיָּדִים מִצִּוּר שְׂרוֹן שֶׁלֹּג לַבִּנְיָן
אֲבִי יִנְתָּנוּ מָקָם תַּחְרוֹן מִיָּם נְדוּלִים

L'hébreu massorétique n'est pas satisfaisant ; on peut croire sans témérité qu'il est altéré. La lecture de M. Cornill, pour le premier membre du verset, est très acceptable *comme hypothèse*, celle du second membre est plus douteuse comme lecture, bien que l'idée soit probablement juste. Est-il bien nécessaire que le mot *אֲחֵרִין* soit là pour désigner la Méditerranée ? Admettons que *זָרִים קָרִים* dans le texte massorétique fasse un doublet, on peut songer à supprimer *קָרִים*, et soupçonner dans *זָרִים* un substantif (à lire peut-être *זָרֵם* : « Est-ce que le roulement des flots se détache de la mer ? »), mais *אֲחֵרִין* est vraiment peu probable. Il fallait dire toutes ces belles choses dans une note, en prévenant le lecteur que la leçon du texte massorétique est très suspecte.

Pour l'analyse du livre, M. Cornill abandonne le système des couleurs, et il nous découpe le recueil en plusieurs collections partielles où des morceaux pris de part et d'autre viennent se rejoindre. Il serait beaucoup plus facile de s'y retrouver avec les couleurs, à condition que l'ordre traditionnel du texte ne fût pas changé. Chaque partie est pourvue d'un titre en hébreu. En voici un qui ne manque pas de piquant : « Paroles du prophète Jérémie qui ont été transposées par la faute des scribes et que nous n'avons pu remettre à leur place. » Cela irait mieux à dire dans une langue moderne. « Le livre des paroles de Jérémie, qui a été écrit longtemps après la mort du prophète » et « le reste des paroles qui sont écrites au livre de Jérémie et qui n'ont été ni dites par lui ni écrites par l'auteur du livre des paroles de Jérémie » donnent lieu à la même observation.

Paris.

A. LOISY.

Deuterographs, *Duplicate passages in the Old Testament, their bearing on the text and composition of the Hebrew Scriptures, arranged and annotated by Robert B. GIRDLESTONE, M. A.* — Oxford, Clarendon Press. 7 s. 6 d.

L'auteur de cet ouvrage étudie surtout les passages des livres de Samuel et des Rois qui sont reproduits dans les Chroniques. Il ne néglige pas les doublets qui se rencontrent dans les autres livres de l'Ancien Testament, mais il ne les fait passer qu'au second rang. Tous les textes qui se correspondent sont donnés par lui dans toute leur étendue, d'après la Revised Version ; ils sont mis en regard les uns des autres suivant une disposition typographique très commode, qui permet de se rendre compte, au premier coup d'œil, des ressemblances et des différences. M. Girdlestone a l'heureuse idée d'introduire quelques légères corrections dans la Revised Version,

REVUE BIBLIQUE 1896. — T. V.

9

pour établir, dans la traduction, une plus parfaite uniformité verbale entre les passages qui se ressemblent mot à mot dans le texte hébreu. Les notes critiques mises au bas des pages sont courtes mais très précises. Elles indiquent les variantes entre textes parallèles, qu'une simple version serait incapable de faire ressortir, par exemple certaines différences purement orthographiques et certaines divergences tenant à l'emploi de synonymes qu'on ne peut rendre en anglais que par un même mot. Elles donnent aussi de judicieuses explications sur les causes de plusieurs variantes, et sur la valeur relative des diverses leçons.

L'introduction assez étendue par laquelle commence cet ouvrage contient, entre autres choses, un excellent aperçu général sur l'état présent du texte hébreu et sur les différentes catégories d'altérations qu'on y rencontre. Elle exprime aussi les idées de l'auteur sur la formation des livres de Samuel et des Rois et sur celle des Chroniques. M. Girdlestone considère les livres de Samuel et des Rois comme une combinaison en un seul tout des écrits composés par divers prophètes, à partir de Samuel, sur l'histoire religieuse de leur temps. Pour accomplir la tâche difficile de réunir ces écrits en un tout suivi, sans troubler l'ordre chronologique des événements, le compilateur s'est aidé des annales et autres documents royaux officiels. Quant aux Chroniques, leur rédaction n'a dû être entreprise que plus tard. Leur auteur avait entre les mains les livres de Samuel et des Rois; il les a mis fortement à contribution, copiant certains passages, abrégeant certains autres. Sur plusieurs points, spécialement à partir de Roboam, il a donné de plus amples développements, en puisant, dans les documents religieux et profanes qu'on possédait encore de son temps, des détails que le compilateur des livres de Samuel et des Rois n'avait pas mentionnés.

M. Girdlestone ne cherche pas à fixer la date de la rédaction des livres de Samuel et des Rois, ni celle de la rédaction des Chroniques; mais il ne croit pas que la première soit plus récente que l'époque de Jérémie, ni la seconde plus récente que l'époque de Néhémie.

On doit adresser des éloges à cet ouvrage, dont l'utilité pour les études critiques est incontestable. S'il était permis d'exprimer un regret, ce serait celui de voir l'auteur, contraint par les bornes qu'il s'est prescrites, n'exposer que sommairement des idées dont le développement serait du plus vif intérêt.

Y.

Notice des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale renfermant des textes bilingues du Nouveau-Testament, par M. E. AMÉLINEAU. — Paris, Imprimerie nationale, 1895, in-4° de 68 p. avec 6 phototypies.

Ce long titre n'indique que très imparfaitement l'objet de cette intéressante publication. Il s'agit exclusivement de fragments grecs du N. T. qui se sont rencontrés dans un fond de manuscrits coptes provenant « du seul monastère de Schenoudi, situé sur la rive gauche du Nil, en face d'Akhmîm, et connu sous le nom de *Monastère blanc*. » Ces mss. ont donc été copiés là ou donnés à ce monastère, ce qui paraît garantir une origine commune égyptienne et même thébaine. De là leur intérêt pour la critique du texte du N. T. La question de l'âge est traitée par M. Amélineau avec une grande réserve : il se défend d'assigner des dates exactes, et propose cependant ce qui lui paraît le plus vraisemblable. Le premier lot de ces fragments appartient à des manuscrits qui reproduisaient le texte continu du N. T. Il y a vingt-quatre fragments pour dix manuscrits que l'auteur de la publication échelonne entre le VIII^e et le X^e siècle.

La plus considérable va de Luc, XXIII 4, à Luc, XXIV, 26. Le troisième de ces

manuscripts, que M. Amélineau serait enclin à placer vers le milieu du VIII^e siècle au plus tôt, contient la finale de saint Marc, XVI, 6-18. L'auteur dit dans la notice : « Il contient donc un passage dont l'authenticité a été contestée ; mais il ne le contient qu'après une longue remarque montrant que ce passage, qui va du verset 9 à la fin, n'était pas considéré comme absolument authentique par le copiste et celui qu'il copiait. » On croirait d'une restriction positive ; en réalité il s'agit de cette note que Hort et Westcott considèrent comme une variante ou une autre finale, et qui se trouve dans d'autres mss. en même temps que la finale canonique. D'ailleurs le texte est si mêlé dans la publication de M. Amélineau, qu'il est difficile de se rendre compte de l'état du mss. Cette note commence à la page 43, colonne de gauche, se continue à la page 42, colonne de droite, et se retrouve à la page 43, colonne de droite, où la 3^e ligne paraît encore étrangère au texte. Est-il possible que ce désordre se retrouve de la même manière dans le ms ? Quelques indications sur la disposition des colonnes n'auraient pas été superflues.

Le deuxième lot se compose de manuscrits liturgiques, le N. T. ne figure là que par fragments, *kata meros*. Il y a cinq manuscrits, du X^e au XIII^e et peut-être au XIV^e s., d'après les estimations de l'auteur, et quatorze fragments. Toute la publication est relative aux Évangiles, sauf un fragment de saint Paul (Cor. I, 22-29).

L'examen des variantes nous entraînerait fort au delà des limites d'une indication bibliographique ; nous nous contentons de signaler cet excellent instrument de travail. Notons pour les topographes : Emmaüs à 60 stades (IX^e s.) ; la piscine probatique nommée en hébreu Bethsaida (IX^e s.) ; Béthanie au delà du Jourdain (XIII^e s.).

Indiquons encore une singularité. Le codex Bezae et la version thébaine (ainsi que c) ajoutent à la mention de la pierre du tombeau : *quem vix viginti movebant*. Cette variante (qui a fourni à M. Rendel Harris (1) de si curieux développements, se trouve dans un de ces manuscrits grecs thébains (IX^e s.), qui y ajoute le solécisme ἀνδράς.

Jérusalem.

Fr. M.-J. LAGRANGE.

Hebräisches Wörterbuch zum Alten Testamente bearbeitet von D. CARL SIEGFRIED, und D. BERNHARD STADE. — Leipzig, Veit, 1893 : in-8, VIII-978 pages.

Wilhelm Gesenius' hebräisches und aramäisches Handwörterbuch, in Verbindung mit Prof. ALBERT SOCIN und Prof. H. ZIMMERN, bearbeitet von Dr. FRANTZ BUHL, professor der Theologie an der Universität Leipzig. XII^e édit. — Leipzig, Vogel, 1895 : in-8^v XII-966 pp.

I. Le premier de ces dictionnaires est conçu sur un plan différent de celui qui porte encore le nom de Gesenius, quoiqu'il lui ressemble étonnamment pour l'apparence extérieure. M. Siegfried, professeur de théologie à Iéna, est le recenseur du *Theologischer Jahreshbericht* de Holtzmann pour l'Ancien Testament. Il n'est pas tendre pour nous, déclarant avec tranquillité que la 8^e édition du manuel biblique de M. Vigouroux « est bien tout ce qu'il faut pour des séminaristes français » ! (1895 p. 58). M. Stade, professeur à Giessen, est encore plus connu par sa Grammaire hébraïque (Leipzig, 1879), et son Histoire du peuple d'Israël (Berlin, 1887-1888), conçue d'après les idées les plus avancées de la nouvelle critique.

En prenant pour devise : *Est quaedam etiam nesciendi ars et scientia*, les auteurs semblaient indiquer qu'ils renonçaient aux conjectures pour s'en tenir aux points assurés. Ils n'ont réalisé ce programme qu'en partie : on trouve en effet chez eux moins et plus de conjectures qu'ailleurs.

(1) *A Study of codex Bezae*.

Ils ont renoncé aux probabilités en s'abstenant de donner les étymologies, se contentant de renvoyer aux auteurs qui en ont traité : renseignements utiles, mais qui ne seront pas pour l'étudiant d'un usage pratique. De plus, toutes les comparaisons avec les langues congénères sont éliminées. Il est pourtant des points sur lesquels cette comparaison fournit les plus précieuses lumières. Je prends un exemple du vide que laisse cette double absence. Il donnera d'ailleurs une idée concrète de la manière dont le dictionnaire est conçu.

Au mot *âlma*, on n'indique aucune étymologie, aucune référence avec l'arabe. Comme mot à consonnes analogues qui puisse servir de racine, on ne trouve que *âlma*, avec le sens de *cache*. L'étudiant ne sera-t-il pas conduit à penser, comme S. Jérôme, que *âlma* signifie une jeune fille cachée, une vierge par excellence? Il semble que la comparaison avec l'arabe donne plus qu'une conjecture quant au sens primitif. Cependant elle laisse subsister le sens de vierge, et c'est donner pour certain ce qui n'est qu'une conjecture des auteurs que de citer sans hésiter le texte d'Isaïe (VII, 14) comme excluant pour ce cas la virginité.

De même au mot *telom*, n'est-il pas certain qu'il est en rapport avec l'assyrien *tiamtu*, et ce rapprochement n'est-il pas très suggestif? L'absence des étymologies et des mots congénères est donc infiniment regrettable. Les auteurs ont cédé en cela à un scrupule fort légitime, dont ils ont poussé les conséquences trop loin. Fried. Delitzsch, dans ses prolégomènes à un nouveau dictionnaire hébreu, prolégomènes qui sont demeurés isolés, avait fait ressortir avec beaucoup de tact l'inconvénient des sens primordiaux (*Grundbedeutung*), qui n'étaient souvent obtenus, dans le dictionnaire de Gésenius, que par de véritables jeux d'esprit. Siegfried et Stade vont plus loin et déclarent ne pas admettre ces prétendus sens fondamentaux. Pour eux, il n'est pas vrai qu'une idée générale se soit fractionnée en idées spéciales et particulières : un mot à sens particulier a été employé pour un autre sens particulier par suite d'une association d'idées, et l'idée générale n'est qu'une idée spéciale atténuée (*verblasst*). Il y a là un grave problème, la réaction est peut-être poussée trop loin, mais dans l'ensemble ce concept n'a rien qui répugne à la théorie thomiste sur l'origine des idées et du langage en mettant à part la révélation primitive. Mais alors pourquoi ne pas tenter l'application de ce système, et proposer de nouvelles étymologies, au lieu de les supprimer? On a beau vouloir faire de la science positive, l'esprit ne peut se désintéresser d'un point si capital dans l'étude d'une langue, et sur bien des mots la certitude est suffisante. Dire que nous sommes trop loin des temps où s'est produite l'évolution des sens pour la rechercher avec quelque succès, c'est méconnaître les lois générales de l'esprit humain.

Si prudents en cette matière, et c'était le terrain propre du dictionnaire, les auteurs ont en revanche fait une large place à la conjecture lorsqu'il s'agit du texte. Que le texte ait été altéré, nul ne le nie, et il faut savoir gré au nouveau dictionnaire d'indiquer les meilleures corrections qui ont été proposées, ou du moins les doutes qui planent sur la pureté du texte massorétique. Par une innovation heureuse, ils ont cité le texte des Septante pour tous les noms propres, d'après Tischendorf pour les anciens mss. et d'après Lagarde pour la recension de Lucien. Les identifications des noms de lieu ne sont proposées qu'avec réserve. Mais la conjecture pénètre surtout de plain pied lorsqu'il s'agit de la critique littéraire. Les résultats assez généralement admis dans les écoles protestantes sur la composition du Pentateuque pénètrent dans le dictionnaire sans autre discussion. Exemple : « *Éphrata*, endroit au sud de Beth-el. Gen. XXXV, 16. Ruth IV, 11. I Chr. II, 24. — La Glose de Gen. XXXV, 19c et le Rédacteur, Gen. XLVIII, 7f l'ont interprété de Bethléem, ensuite Mich. V, 1. »

Les auteurs veulent-ils introduire une opposition entre deux catégories de textes ? C'est ce qui paraît tout d'abord ; mais il est bien inouï d'imputer aux uns ou aux autres une pareille erreur géographique. Au surplus il ne nous déplaît pas d'être renseignés rapidement, et par le dictionnaire lui-même, sur les difficultés soulevées par la critique, et puisqu'il s'agissait d'un dictionnaire nouveau, nous ne pouvons que nous féliciter d'y voir figurer de nouveaux éléments.

L'exécution technique est extrêmement soignée et suppose une connaissance approfondie de la langue et de l'exégèse actuelle. L'espace gagné sur les étymologies a été donné à de plus nombreuses informations sur l'usage des mots. L'espace était mesuré, mais on peut dire que ce volume contient la matière de plusieurs, tant la méthode est sévère et positive, donnant un nombre considérable de renseignements sans aucune superfluité ; on dirait d'un livre de mathématiques. On est renvoyé pour tous les développements grammaticaux et historiques aux ouvrages précités de Stade. Les mots araméens forment un petit lexique à part, et un autre lexique allemand-hébreu termine le volume.

J'ai dû faire des réserves, mais qui n'admirerait un travail aussi sérieux ?

II. L'apparition du dictionnaire de Siegfried et Stade n'a peut-être pas été sans influence sur les changements qui se sont produits dans le dictionnaire manuel de Gesenius. Fidèles à leur devise, *Dies diem docet*, les réviseurs MM. Mülhau et Volek prenaient soin de mettre chaque édition à jour, quelquefois avec la collaboration de spécialistes très distingués, comme le Prof. D. H. Müller. Dans cette douzième édition, j'insiste sur ce chiffre, la rédaction est confiée à M. Buhl. M. Socin, qui connaît si bien la Palestine et l'arabe vulgaire et littéral, M. Zimmern, assyriologue estimé, entre autres travaux, pour sa traduction des hymnes babyloniennes dites psaumes pénitentiels, ont prêté leur concours dans leurs spécialités.

Extérieurement rien n'est changé, sauf le lexique araméen, renvoyé à la fin du volume. Le lexique allemand-hébreu, supprimé dans la 11^e édition, a reparu. Dans le fond, les recenseurs ont obéi aux mêmes tendances que Siegfried et Stade, sans pousser la réaction aussi loin. On donne plus d'importance à l'explication des mots par l'usage de la langue elle-même. Les étymologies sont sensiblement réduites, sans être supprimées. D'ailleurs la révision est entrée dans cette voie depuis les critiques acerbes de Fr. Delitzsch contre la 9^e édition.

Comparer l'arabe *kasara*, *casser*, à l'hébreu *kascher*, proprement *rassembler*, « parce que le rassemblement s'opère par le brisement », c'était exactement *lucus a non lucendo*. La 10^e édition ne contenait plus cette étymologie amusante. Mais elle comparait encore l'arabe *schakira*, *être rouge*, à l'hébreu *schaker*, *mentir*, parce que le mensonge colore la vérité.

La 12^e édition est infiniment plus sobre, mais enfin elle conserve des étymologies, ce dont nous ne pouvons que la féliciter, et donnant moins d'importance en ce point à l'arabe, dont les monuments sont relativement modernes et le développement si original, elle augmente les rapprochements avec l'assyrien, langue plus voisine et contemporaine de l'hébreu, ce qui est inappréciable.

C'est sans doute à M. Socin que nous devons d'importantes et heureuses modifications dans l'identification géographique. On plaçait sans hésiter la patrie de Samuel au Rama de Benjamin (*Er-Râm*), Ramot Gilead au Salt ; la nouvelle édition distingue le Rama de Samuel de celui de Benjamin, et place Ramot Gilead au nord de Salt en un point qui porte encore ce nom légèrement transformé (*Djilad*).

Au point de vue de la critique littéraire, l'ancien dictionnaire, quoique révisé, garde encore des allures plus prudentes que le nouveau. Il est, sinon beaucoup plus con-

servateur, au moins plus modéré et plus objectif, ce qui convient bien à un dictionnaire. Est-ce là en effet que l'on cherche des opinions personnelles et tranchées pour ne pas dire tranchantes ?

Par exemple, on sait la difficulté du verset *foderunt manus* etc. (Ps. XXXII, 17 heb.) Siegfried qualifie de fausse leçon, sans autre forme de procès, le mot *karou*, rendu *ἄρουραν* par les Septante : Gesenius le retient. Il serait facile de donner d'autres exemples analogues. Tel qu'il est, ce dictionnaire demeure, à tout prendre, le meilleur instrument qu'on puisse mettre entre les mains d'un étudiant, surtout s'il a quelque notion des langues congénères. Mais il est en allemand... Je ne puis terminer cette recension sans exprimer une fois de plus le regret de ne pouvoir rien signaler de pareil en France. On m'a souvent dit que je loue trop les Allemands, que leur science n'est pas sans reproche. Oui ; mais ils se corrigent eux-mêmes avec une infatigable activité, et nous n'avons pas même le point de départ. Il faut le répéter, quoique ce soit un devoir douloureux, puisqu'on ne veut pas le reconnaître. Dans la situation actuelle, nous serions encore bien heureux d'avoir une traduction de la 12^e édition de Gesenius, si les éditeurs consentaient à quelques modifications. Est-ce une consolation d'ajouter que les catholiques allemands n'ont rien produit non plus de considérable en ce genre ? Non sans doute, et le vrai reconfort est l'espérance que nous donnent les RR. PP. Jésuites, auteurs du *Cursus*, de le compléter par un dictionnaire.

Jérusalem.

FR. M.-J. LAGRANGE.



BULLETIN

Commentaire sur saint Luc du R. P. Knabenbauer. — Le R. P. Knabenbauer joint un magnifique volume sur saint Luc à ses commentaires précédents. Quelle puissance de travail, quelle richesse de matériaux accumulés suppose cette production régulière. Il faut connaître les conditions actuelles de ces études pour s'en rendre bien compte. Le R. P. commence par la constitution du texte grec pour laquelle il utilise les manuscrits les plus récemment découverts, par exemple le syriaque palimpseste du Sinai. Les indications de critique textuelle sont donc abondantes. Le commentaire suit en gros caractères, les discussions qui demandent des développements spéciaux étant renvoyées à la fin des péricopes. On ne pouvait exiger de l'auteur qu'il changeât sa méthode que le succès a si pleinement justifiée; mais nous ne pouvons pas non plus la louer sans réserves. Il est assez difficile de préciser ces restrictions. Ce serait une injustice de dire que l'auteur est en retard sur qui que ce fût. Il connaît ce qu'on a écrit de plus récent sur les matières qu'il traite; rien ne décelé l'ignorance des objections contemporaines: les plus importantes sont résolues et souvent même prévenues par une habile exégèse. L'ancienne méthode est donc suivie avec autorité, avec tact, avec érudition, avec mesure. Et pourtant on aurait aimé voir l'auteur faire quelques pas dans une autre voie. Il sait très bien que la transmission de la catéchèse a fait subir certaines modifications, quoique non essentielles, aux paroles de Jésus. A propos du sermon *in loco campestri*, qu'il croit identique pour le fond au sermon *in monte* de saint Matthieu, il explique les différences du texte par les différences de la transmission. « *Hausit ex prædicatione apostolica, quæ pro necessitate vel utilitate audientium ex integra Iesu doctrina singula quædam præcepta depromebantur* » (p. 230). C'est encore ainsi qu'il rend compte de la formule du *Pater*, plus courte dans saint Luc que dans saint Matthieu: il a pu se faire que l'oraison dominicale elle-même ait pris dans la tradition une double forme (p. 355). Mais ce n'est qu'avec une extrême réserve, et non sans présenter aussi l'opinion de deux oraisons différentes enseignées par N.-S., que le R. P. aborde ce terrain: la réserve est exigée, mais les applications de la méthode pourraient être plus fréquentes. Je n'ose ajouter le regret que j'éprouve à voir l'auteur négliger complètement et systématiquement la question des sources: j'aurais l'air de lui reprocher de ne pas envisager les choses comme moi. Mais quand la question serait aussi subtile qu'il le dit, et quand les résultats seraient souvent incertains, ce ne serait pas une raison de se décourager; il n'est pas nécessaire qu'un résultat soit absolument certain pour qu'il soit appréciable. Le R. P. Knabenbauer a bien compris que, si l'inspiration nous fait un devoir de ne reconnaître qu'un auteur principal dans les Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc, une exégèse soigneuse ne peut plus cependant se permettre d'interpréter purement et simplement les béatitudes de saint Luc par celles de saint Matthieu, à la manière un peu trop sommaire de saint Ambroise. C'est bien! mais la nuance qui en résulte ne devient-elle pas plus saisissable si nous savons comment Luc traitait ses sources en général? Or le R. P. ne veut pas tenir compte de ce mode d'informations.

Dans l'histoire des Geraséniens il constate la ressemblance et les divergences avec récit de Marc; ces touches délicates qui constituent le tempérament littéraire d'un écrivain sont mises sur le compte de la tradition! « *quæ omnia ex traditione facillime explicantur; aliter enim ab aliis idem eventus narrari solet* » (p. 289). Oui, cent fois oui, deux personnes racontent différemment le même fait, c'est le cas de Marc et de Luc; mais non, mille fois non, il n'a pas pu se former deux couches de traditions si constamment semblables à elles-mêmes dans la trame de Marc et de Luc! Si nous avions à comparer la série des trois synoptiques déjà parue avec l'œuvre de Schanz, nous devrions reconnaître que le temps à lui seul, quoique bien court, environ dix ans, donne un grand avantage au R. P. Knabenbauer pour les questions de critique textuelle et les informations récentes. Quant à la méthode, plusieurs préféreront la puissante originalité de Schanz. Quoi qu'il en soit, le R. P. a très bien fait ce qu'il a voulu faire, et c'est beaucoup quand il s'agit de commenter l'Évangile.

Cornélius a Lapide. — Les commentaires de Cornélius a Lapide sont toujours appréciés. La vaste érudition de l'auteur, et surtout les innombrables textes des SS. Pères cités in extenso ou analysés, en font comme une encyclopédie où l'on est sûr de trouver d'utiles renseignements. Mais ce bon Corneille Lapiere a plus de 250 ans. Depuis lors la science exégétique a fait des progrès, particulièrement en ce qui concerne le sens littéral. Marietti, l'éditeur pontifical bien connu, a cru faire œuvre utile au public en lui offrant une nouvelle édition des commentaires du célèbre jésuite, et il s'est adressé à M. l'abbé Padovani pour en diriger l'impression, et amener l'ouvrage à l'état présent de la science sacrée. Les quatorze premiers chapitres de saint Matthieu forment la matière du premier volume paru. Le travail de M. Padovani consiste 1° à vérifier et à rectifier au besoin les citations soit de la sainte Écriture, soit des auteurs, et, sur ce dernier point, à indiquer en note l'opinion dominante aujourd'hui sur la paternité de tel ou tel ouvrage : 2° à faire connaître dans les notes l'état actuel de l'exégèse sur le sens littéral de quelques passages. Ces remarques brèves, mais substantielles, nous montrent que M. P. est au courant des questions dont il nous parle, ses auteurs sont tous contemporains; voici les noms qui reviennent le plus souvent : Knabenbauer, Cornély, Godet, Schanz, Didon, Fillion et Vigouroux. Nous souhaitons un heureux succès à cette nouvelle édition, persuadé qu'elle ne sera pas inutile aux amis du vénérable Cornélius a Lapide.

F. CORBIER.

Synopse des Évangiles. — Le R. P. Méchineau, S. J., donne au public une synopse des Évangiles conforme à son enseignement sur la vie de Jésus, tout en laissant au lecteur le soin de disposer autrement les faits, s'il lui plaît d'entendre autrement les documents qu'il lui fournit. C'est reconnaître sagement les difficultés inhérentes à toute concordance. (*Vita J. C. D. N. e textibus IV evangeliorum distinctis*, Paris, 1896). L'ouvrage comprend d'abord des préambules sur la situation historique. Ils seront très utiles aux étudiants, qui y trouveront, non point des dissertations, mais des indications positives dont ils ne peuvent se passer, la liste des préfets de Syrie, celle des procureurs de Judée, la généalogie des Hérodes, la série des grands prêtres, quelques renseignements sur l'état des esprits, le calendrier, etc.

L'auteur ne discute pas; il serait par conséquent de mauvais goût de discuter avec lui dans un compte-rendu. Il semble cependant qu'il se débarrasse un peu trop facilement des difficultés relatives au recensement de Quirinus et à Hérode Philippe, qu'il

nomme Philippe 1^{er}, sans mentionner le moindre doute. Il est vrai que les solutions doivent être données dans le cours dont nous n'avons que le canevas; mais si l'auteur admet un gouvernement de Quirinus en 750, comme il résulte de sa table historique, on ne voit pas comment il peut discuter les dates de 747 et 748 pour la naissance du Christ.

La seconde partie comprend la synopse des faits historiques par numéros. Nous ne pouvons en reproduire même les grandes lignes. La tendance de l'auteur est fortement harmonique; il dédouble volontiers les événements là où plusieurs modernes, même catholiques, voient deux récits d'un même fait. Le R. P. admet deux prédications infructueuses à Nazareth (Luc et Matth. Marc), deux vocations de Pierre, de Jacques et de Jean (Luc et Matth. Marc), deux sermons de béatitudes (Matth. et Luc), deux guérisons d'aveugles à Jéricho (Luc avant, Matth. et Marc après), Jésus prédit trois fois à Pierre son reniement (Luc, Jean, Matth. et Marc). Les textes évangéliques sont ensuite rangés dans l'ordre proposé.

Le livre se termine par deux chapitres qui paraissent écrits dans l'intérêt des futurs prédicateurs, sur la prédication du Christ et sur la vie des principaux amis du Seigneur, d'après l'Évangile. L'auteur laisse au lecteur le soin de trancher la question de l'unité de Marie de Béthanie et de Marie Madeleine. Le texte des Évangiles est celui de la Vulgate Clémentine, d'après l'édition de Vercellone.

L'ouvrage sera utile aux étudiants du R. P. Méchineau: il l'aurait été beaucoup plus aux autres s'il avait été moins élémentaire. Tout étudiant peut transcrire les textes d'après une synopse proposée, l'intérêt est de se rendre compte de l'ordre choisi; c'est ce que l'auteur enseigne à ses élèves, et ce que les autres ne peuvent deviner. Quant aux professeurs, y en aura-t-il beaucoup qui prendront cette synopse pour base, à moins que ce ne soit une base de discussion? Souhaitons que le R. P. Méchineau, qui en est si parfaitement capable, veuille bien achever cette esquisse.

L'Apocalypse et la critique récente. — Depuis une dizaine d'années l'Apocalypse de saint Jean est, surtout en Allemagne et en Hollande, l'objet de discussions infinies. C'est un vrai chaos d'hypothèses et de réfutations, d'affirmations et de négations, que tout le monde n'a pas le temps d'étudier directement, sur lesquelles il importe cependant d'être fixé.

M. Hirscht (*Die Apokalypse und ihre neueste Kritik*, Leipzig, Neuman) aura rendu ce service d'exposer brièvement les théories les plus récentes sur l'Apocalypse et de les examiner à leur juste valeur. Son livre a mérité d'être couronné par la faculté de théologie de Berlin. La tendance générale des critiques est actuellement de voir dans l'Apocalypse l'œuvre de plusieurs mains. Les uns la considèrent comme le résultat de remaniements successifs (*Uebersetzungs-hypothese*); les autres, comme un amalgame d'éléments divers, d'origine en partie juive, en partie chrétienne, que la main du dernier compilateur a réunis dans le tout harmonieux que nous possédons aujourd'hui (*Kompilations-theorie*). Daniel Völkers (1882), le premier (depuis Bleek en 1855), a attaqué l'unité de l'Apocalypse. Il y distingue cinq parties: le noyau fondamental, l'*Urapokalypse*, du prêtre Jean (année 65 ou 66), qui en 68 ou 69 y ajouta un supplément. Ces deux morceaux reçurent trois remaniements dont le dernier date de l'an 170. Dans la deuxième édition de son livre (1885), Völkers devint plus conservateur, il attribua l'*Urapokalypse* à l'apôtre saint Jean et avança les trois remaniements d'une trentaine d'années. Dans un troisième travail (1893), il ajoute à ces trois remaniements un premier opéré par Cérinthe, probablement sous Titus;

L'*Urapokalyptse* est fixée à l'an 62, et le dernier remaniement vers 130. L'écrit de Völter suscita une foule de publications sur le problème de la composition de l'Apocalypse, qui reçut les solutions les plus contradictoires. Vischer (1886), approuvé par Harnack et suivi à peu près par Weyland (1886), Pfleiderer (1887) et Schmidt (1891), pense que l'Apocalypse est une œuvre juive, remaniée par un chrétien qui y ajouta l'introduction (I-III) et la conclusion (XXII, 6-21). D'autres, Sabatier, Schoen (1887) et Spitta (1889), y découvrent plusieurs apocalypses, juives et chrétiennes, compilées par un chrétien. Il nous est impossible de suivre dans le détail l'examen que notre auteur fait de toutes ces hypothèses. Suivant le texte de l'Apocalypse, verset par verset, il signale ce que les divers critiques pensent de l'origine de chacun d'eux. Il discute leurs raisons et montre qu'elles sont insuffisantes ou insoutenables. Citons un exemple, au hasard. Parce que Jérusalem est appelé « synagogue de Satan » au chapitre III, 9, et « ville sainte » au chapitre XI, 2, Vischer conclut que ces deux passages ne peuvent être du même auteur. M. Hirscht répond : « Dira-t-on qu'un père qui châtie son enfant ne peut plus l'aimer ? En vérité, le rationalisme, sous sa forme la plus récente avec sa méthode de critique historique, est encore bien éloigné de l'intelligence de notre livre qui à chaque page trahit les fortes pulsations d'un cœur battant chaleureusement pour son peuple et pour sa foi ». C'est ainsi qu'il rejette tout, absolument tout, ce que la critique a apporté contre l'unité de l'Apocalypse. A notre avis, il le fait avec succès et un bon sens qu'on ne rencontre pas toujours dans les productions de l'Allemagne savante.

J.-B. P.

Édition française des évangiles. — Le vénéré M. Fillion vient de publier une édition française des *Saints Évangiles* (Paris, Letouzey et Ané, in-18, de 324 pages), destinée surtout à la jeunesse intelligente. Ce petit livre, d'une très élégante impression, orné de vignettes d'après l'antique ou d'après nature, annoté sobrement et judicieusement, est un livre à répandre partout où il importe que l'Évangile soit lu. Ajouterons-nous qu'il ne coûte que 1,25 ? Nos félicitations et nos remerciements à l'auteur de cette édition, qu'un prochain tirage mettra, nous l'espérons, tout à fait au point.

S.

Le Pentateuque de Lyon, feuillets retrouvés. — La Bibliothèque de la ville de Lyon possède, comme on le sait, un très précieux manuscrit contenant une traduction latine du Pentateuque, antérieure à la Vulgate et naguère éditée par M. Ulysse Robert. On a trouvé dans la Bibliothèque de M. de Verna, qui vient d'être vendue aux enchères après décès, un fascicule contenant sur trois colonnes un texte biblique latin en écriture onciale qui est exactement la continuation de celui de la bibliothèque de Lyon. Ce texte, qui se poursuit pour le livre de Josué et celui des Juges, s'arrête un peu avant la fin de ce dernier. Il n'y a aucun doute que les feuillets trouvés chez M. de Verna n'aient appartenu primitivement au manuscrit de la bibliothèque de Lyon avec lequel ils forment un tout parfaitement homogène. Ainsi, le premier feuillet de Verna achève la phrase commencée dans le dernier du codex principal. Tous les signes caractéristiques sont les mêmes. M. Léop. Delisle a fait de cette découverte l'objet d'une communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, séance du 22 novembre dernier. Ce ne sera donc plus le Pentateuque, mais l'Eptateuque de Lyon qu'il faudra dire.

S.

Les citations de l'Ancien Testament dans les écrits du Nouveau Testament. — La *Revue biblique* (1895, p. 288) a signalé l'étude du professeur A. Clemen sur les citations de l'Ancien Testament dans les discours de Jésus et chez les évangélistes. L'auteur a étendu ses recherches à tout le reste du Nouveau Testament; l'Apocalypse est exceptée, parce qu'elle ne renferme aucune citation directe de l'Ancien Testament. L'ensemble de ces études a été réuni en un volume très intéressant (1). Le résultat est le même pour les épîtres que pour les évangiles : quelque étranges que nous paraissent certaines argumentations bibliques des écrivains du Nouveau Testament, elles ne sont jamais un jeu arbitraire, un allégorisme artificiel, ou basées sur des légendes juives de mauvais goût. Saint Paul interprète l'Ancien Testament comme Jésus, en lui attribuant un sens « typologique » ou « pneumatique » (les théologiens catholiques l'appellent : typique ou spirituel). Même le difficile passage de l'épître aux Romains, X, 7-8, où l'Apôtre tire d'un texte du Deutéronome (XXX, 11-14) se rapportant évidemment à la loi ancienne, un argument contre elle, doit être regardé comme une « application réellement justifiée » du sens typologique. On sait que des exégètes catholiques comme Beelen inclinent à y voir une simple accommodation. — Souvent l'Apôtre tronque les textes, laissant de côté ce qui ne va pas à son but ; d'autres fois il change même les termes pour les rendre plus expressifs, ou combine des textes très différents. En tout cela, dit notre auteur, il n'y a rien d'arbitraire. La citation de la première aux Corinthiens, II, 9 : « ce que l'œil n'a point vu... » où, plusieurs, à la suite d'Origène, voient un passage d'un écrit apocryphe perdu, est probablement empruntée à Isaïe, LXIV, 3.

Les traces de l'éducation rabbinique de saint Paul se remarquent principalement dans l'épître aux Galates (III, 16 : « non dicit : et seminibus, quasi in multis, sed quasi in uno, et semini tuo, qui est Christus » ; de même dans l'explication de l'histoire d'Agar et de Sara). Mais cette influence rabbinique n'atteint que la forme extérieure de l'interprétation, sans jamais « troubler la vue profonde de l'esprit de l'Apôtre » dans les mystères de l'Écriture. L'influence du milieu et les suites de la première formation intellectuelle se font sentir davantage chez l'auteur de l'épître aux Hébreux, qui est certainement de l'école d'Alexandrie (mais pas de celle de Philon). Ce disciple de l'Apôtre est inférieur à son maître. Cependant son interprétation si élevée et si originale, qui trouve des prophéties importantes, même dans ce que l'Écriture ne dit pas (au sujet de Melchisédech), ne sort pas des limites de l'interprétation typologique légitime et se distingue avantageusement des œuvres postérieures, telles que l'Épître dite de Barnabé.

Il est bon de noter que l'auteur appuie ses conclusions sur une étude minutieuse des textes, sans se laisser guider par une notion trop rigide de l'inspiration. Car, tout conservateur qu'il est, il pense qu'il n'est pas nécessaire d'attribuer au « Christ historique l'omniscience ni l'infaillibilité dans les choses purement scientifiques et dans les questions de critique historique » (p. 17). Encore moins admet-il la nécessité dogmatique de cette infaillibilité dans les apôtres. Bien que « profondément pénétrés de l'esprit de Jésus et doués de la faculté de percevoir par une intuition directe le vrai sens de l'Écriture » (p. 113), les apôtres pouvaient cependant se tromper et citer comme Écriture des textes apocryphes (p. 190). Les conclusions du théologien protestant, si rapprochées de celles des exégètes catholiques, sont d'autant plus intéressantes.

(1) *Der Gebrauch des Alten Testaments in den neutestamentlichen Schriften*, von Dr August Clemen. 252 p. in-12°. Chez Berstelmann à Güterlosh, 1895. Prix : 3 M. 60.

Simultanément avec l'étude du D^r Clemen a paru celle de M. Hans Vollmer sur le même sujet : *Die alttestamentlichen Citate bei Paulus* (Freiburg, Mohr, 1895). Elle a été faite avec un esprit moins conservateur. Une première partie est consacrée à la critique textuelle : en règle générale saint Paul a emprunté ses citations aux Septante, mais sans suivre aucune des formes de ce texte qui nous sont parvenues. Isaïe est ordinairement cité d'après le type de A ; les citations des autres livres se rapprochent souvent du type de B. On ne peut admettre que l'Apôtre ait traduit directement sur l'hébreu. Ses combinaisons de textes s'expliquent peut-être par l'existence d'anthologies judaïques, sortes de recueils de *dicta probantia* tirés de l'Ancien Testament. Dans la deuxième partie de son travail, M. Vollmer dit, en substance, que saint Paul, en négligeant totalement le sens littéral et le contexte, ainsi que dans ses applications typologiques et allégoriques, n'a fait que suivre la méthode exégétique usitée de son temps. Il croit trouver dans l'Apôtre des points de contact avec Philon. Cependant sa théorie de l'inspiration ne serait pas aussi absolue que celle du Juif alexandrin.

J.-B. P.

Le site de l'Eden. — On nous écrit des États-Unis : « Le 21 nov. on discutait à la réunion de la « Folk Lore Society » de Baltimore cette question intéressante à plus d'un point de vue. Le professeur P. Haupt, bien connu des lecteurs de la *Revue biblique*, prit part à la discussion et insista sur ce point que les Hébreux avaient emprunté leurs idées du Paradis aux gens de Babylone. Ceux-ci croyaient que le Paradis était situé à la pointe du golfe Persique, là où les quatre rivières viennent se jeter presque côte à côte. L'adoption de cette tradition par les Hébreux a égaré les géographes et les commentateurs modernes. Car, au lieu de l'adopter simplement, ils ont transporté le site du Paradis, de l'embouchure à la source de ces fleuves ; et on pense bien que, pour trouver un endroit commun à ces quatre sources très éloignées les unes des autres, il a fallu beaucoup s'ingénier et inventer bien des hypothèses. Évidemment on n'a pas fait à la réunion du Folk Lore la critique des 80 théories et plus qui existent sur le site de l'Éden. On ne pouvait passer sous silence une des plus récentes, celle du D^r Warren, président de l'université de Boston, qui essaie de montrer que le Paradis était près du pôle Nord. Adam et Ève avaient des habits de peau quand ils quittèrent l'Eden. Donc ! Et cet Allemand, qui le plaçait sur les côtes de la Baltique où l'ambre abonde, et l'ambre, c'est l'onyx. Ce n'est pas plus mal que de le placer, comme d'autres, aux îles Canaries, ou au pied du Saint-Gothard. Une faute souvent commise par les commentateurs, c'est de supposer que les écrivains bibliques avaient une connaissance de la géographie aussi précise qu'on l'a de nos jours. Une autre est de donner aux mots employés dans la description du Paradis terrestre un sens différent de celui qu'on lui donne ailleurs. Cush, par exemple, partout dans la Bible se rapporte à l'Éthiopie, et malgré cela dans ce passage on veut lui faire désigner le district des Cossiens de Babylone. Or, d'après les traditions babyloniennes, le Paradis était à l'embouchure des fleuves. Ces quatre fleuves existent toujours : ce sont l'Euphrate, le Tigre, le Karoun et le Kerkha (l'Eulæus du livre de Daniel). Pourquoi les Hébreux, en adoptant cette idée, ont-ils transféré le jardin de l'Éden de l'embouchure à la source de ces fleuves ? Peut-être parce qu'ils croyaient que Dieu habitait plutôt le Nord. (Cf. Ezéchiel, I, Is., XIV). La troisième rivière est tout simplement le haut Nil, qu'on s'imaginait couler jusqu'en Asie : car on croyait l'Asie et l'Afrique n'être qu'un seul continent. Le Pison arrose la terre d'Avila tout autour : or Avila, c'est l'Arabie du Sud. C'est donc la mer Rouge et le golfe Persique qu'on s'imaginait être une rivière continue. » — Nous publions ces détails à titre documentaire. S.

Concordisme et idéalisme dans l'Hexaméron. — M. de Kirwan (Jean d'Estienne) a sous ce titre rendu compte dans le *Cosmos* (1895, p. 369) de la controverse qui s'est élevée, ici-même, entre le P. Semeria, idéaliste, et M. l'abbé Robert, concordiste très modéré. Prenant lui-même parti, il se range du côté de M. Robert, tout en faisant peut-être une part un peu plus large au symbolisme. Voici sa conclusion : « Bien d'autres éléments symboliques existent certainement dans le récit de l'œuvre de la création, surtout si on l'étend jusqu'à la formation et aux agissements du premier couple humain. Nous avons cherché seulement à indiquer la voie qui nous paraît être la meilleure pour arriver à une saine interprétation des écrits du grand législateur du peuple juif. C'est, disions-nous au commencement, dans un sage éclectisme qu'il faut la voir, non, par conséquent, dans un concordisme étroit et minutieux, pas davantage non plus dans un symbolisme ou idéalisme absolu et intransigeant. Une part est à faire à chacun de ces deux points de vue qui, sous des aspects différents, regardent l'un et l'autre la vérité. » — La même revue (p. 451) a publié une attaque assez vive contre cet éclectisme : M. Vieille-Cessay veut rejeter M. de Kirwan dans l'idéalisme pur, au nom de l'unité littéraire qui serait rompue et de la réalité des jours, et montre peu de confiance pour la solution idéaliste qui finit par imputer à Moïse une supercherie. — M. de Kirwan résout sans peine ces objections, mais, puisqu'il me fait l'honneur de renvoyer à moi pour les difficultés du système idéaliste, je dois déclarer qu'encore moins que lui je ne suis ni idéaliste allégorisant ni concordiste. Ne pouvant exposer ici une théorie, je me permets d'indiquer à M. de Kirwan une brochure trop peu remarquée : *Quelques considérations exégétiques sur le premier chapitre de la Genèse*, par le P. Lacome, O. P., brochure approuvée par les TT. RR. PP. Monsabré et Faucillon (Lille, 1891). J'y lis ces lignes : « Un chaos primitif, où doivent être taillés le ciel et la terre, c'est-à-dire les grandes parties du monde, les cadres principaux, puis chacun de ces cadres peuplé et animé successivement par des Sabaoth : voilà bien une idée ancienne, intelligible aux peuples primitifs, une idée hébraïque, bien hébraïque, facile à exploiter par un écrivain d'Israël devant ses compatriotes. Comment cette idée aurait-elle quelque chose de scientifique ? N'est-elle pas de tout point arbitraire ? Et ne serait-il pas puéril d'y chercher comme un premier brouillon de nos traités de géogénie ? Tout au plus y retrouve-t-on une logique naturelle, l'idée que la maison doit précéder son hôte, que la nourriture doit exister avant les êtres qui en vivent, que le chaos était à l'origine, — le triage est venu plus tard, — et qu'entre tous les êtres il y a eu un ordre d'apparitions successives, à peu près (qu'on se rappelle les poissons et les oiseaux), à peu près parallèle à l'ordre de formation des cadres, que, par exemple, les ciels ont été dotés de leurs astres et les mers de leurs poissons avant que la terre ne connût les animaux et l'homme surtout. Peut-être y a-t-il cela dans le premier chapitre, non pas dans la pensée révélée, mais dans l'idée populaire exploitée par le prophète » (p. 47). Pourrait-on appeler cela le système de l'explication divine et populaire ?

L.

Zoologie biblique : le lièvre qui rumine (Lev., xi, 6). — Sans cesse on objecte ce petit rien contre l'inspiration des livres saints. Quand on a répondu avec l'Encyclique que, dans les choses de la nature, « les écrivains sacrés se sont rapportés aux apparences », que « Dieu parlant aux hommes s'est conformé à leur manière d'entendre et de désigner les choses », on a tout dit, il n'y a rien à ajouter. En effet, comme je l'ai exposé ailleurs (*Réponse à l'Encyclique*, etc., p. 31), les Hébreux, voyant le lièvre, tout comme le chameau, le bœuf et la brebis, brouter

l'herbe et donner à ses babines le mouvement qui est propre aux ruminants, jugeaient sur les apparences et classaient le lièvre parmi les animaux qui ruminent. Vouloir, dans ce cas, pousser plus loin la défense de la Bible, essayer une démonstration scientifique de ce passage, c'est s'exposer à la grave erreur dans laquelle est tombé un exégète italien.

Répondant dans sa revue (*Civiltà cattol.*, 1894) à l'exégète anglais de la *Contemporary Review* (avril 1894), sur la question du lièvre ruminant, le R. P. Brandi observe qu'il importe d'examiner soigneusement dans quel sens l'écrivain sacré a entendu dire que le lièvre rumine. Alors il établit cette distinction : ou bien le verbe *ruminer* indique l'action par laquelle les aliments remontent de l'estomac dans la bouche pour être soumis à une nouvelle mastication ; ou bien il s'entend simplement de ce mouvement particulier des mâchoires, propre à certains animaux, mais qui ne suppose pas le retour des aliments dans la bouche, pour une seconde mastication. Dans le premier cas, il y a *rumination proprement dite*, et, dans le second, *rumination improprement dite*. Le R. P. n'hésite pas à écrire qu'il s'agit pour le lièvre, d'après la Bible, d'une *rumination improprement dite*, et que c'est du simple jeu des mâchoires dont parle le Lévitique.

C'est une erreur, une grande erreur. Je ne le répéterai jamais trop, c'est dans les textes anciens et non dans des traductions en langue latine ou en langues vulgaires, qu'il faut chercher le vrai sens de la Bible. La Vulgate, comme les versions françaises, italiennes, etc..., traduisent le passage du Lévitique simplement par ces mots : « Le lièvre, parce qu'il rumine ». Il peut aussi bien s'agir de la rumination improprement dite que de la rumination proprement dite. Autrement en est-il du texte hébreu et du texte grec des Septante. Écoutez le texte hébreu :

« Le lièvre, parce qu'il fait remonter l'irritation (1) (ou la rumination) ».

On ne peut être plus précis. Ce n'est pas le mouvement des mâchoires qu'indique l'auteur : il indique même le mécanisme de ce qu'on appelle la rumination : elle consiste, d'après lui, en ce que la nourriture remonte de l'estomac dans la bouche par suite d'une irritation de la muqueuse stomacale. Il semblerait que les Hébreux aient comparé la rumination à l'acte par lequel, comme conséquence d'embarras gastrique ou d'irritation de la muqueuse, les aliments, chez les non ruminants, reviennent dans la bouche. C'est sans doute là se faire une fausse idée de la rumination ; mais il n'en reste pas moins vrai que l'écrivain sacré parle ici de la rumination proprement dite. D'ailleurs le texte des Septante n'est pas moins expressif : ὁ ἀνὰ γαστρὶν ἀναστρέφει, parce qu'il ramène la rumination.

Il ne faut donc plus dire que l'écrivain biblique a voulu attribuer au lièvre une rumination improprement dite, consistant dans le jeu des mâchoires. La vérité est que, voyant le lièvre donner à ses babines le mouvement particulier aux mâchoires des ruminants, il en a conclu formellement que, chez cet animal aussi, les aliments remontaient de l'estomac dans la bouche pour une seconde mastication.

Qu'on ne bâtisse donc plus sur ce lièvre des théories qui ne pourraient prouver,

(1) וְאֵת־הָאֲרִיבֶּתַּ כִּי־מַעֲלֵת גָּרָה הִוא

Je traduis גָּרָה (*guérâh*) par « irritation », parce que ce mot me semble venir du radical גָּרָה (*guarâh*), irriter, exciter. Gésenius et autres le font dériver de גָּרָר (*gárar*), dont le sens premier est « attirer », et qu'ils traduisent aussi par « ruminer », c'est-à-dire « attirer en haut la nourriture par la gorge » ; en conséquence, ils donnent au mot גָּרָה le sens de rumination. Quoi qu'il en soit, les deux opinions rendent bien le même sens, le sens de rumination proprement dite.

dans leur auteur, qu'une complète ignorance de la langue hébraïque, et suivons le conseil de l'Encyclique en nous contentant de dire que l'écrivain, comme ses compatriotes, jugeait d'après les apparences.

— Puisque j'ai parlé de la réponse du directeur de la *Civiltà cattolica* à l'exégète de la *Contemporary Review*, qu'on me permette encore une observation.

Le R. P. Brandi, à propos de la mort d'Aaron, dans une dissertation dont j'ai le regret de ne pouvoir d'ailleurs admettre les arguments, se refuse à assimiler MOSERAH et MOSEROTH (1), noms de lieux cités dans le *Deutéronome* (x, 6) et dans les *Nombres* (XXXIII, 30-31).

Or il est élémentaire en hébreu que le pluriel féminin se forme en changeant la terminaison du singulier *ah* en *oth*; de même la terminaison pour le masculin pluriel est *im*. Par conséquent *Moseroth* est le pluriel de *Mosérah*; comme *Hermonim* est le pluriel de *Hermon*, la montagne bien connue. On trouve ainsi dans la Bible plusieurs noms de lieux employés tantôt au singulier, tantôt au pluriel, et qui n'en désignent pas moins un seul et même lieu.

CH. ROBERT.

Le mont Sion et la cité de David. — Sous ce titre (Tulle, 1895) le chanoine Soullier, secrétaire général de l'évêché de Tulle, me fait l'honneur d'attaquer, « après trois ans de réflexion », un article publié dans la *Revue biblique* (1892, p. 17). Je rends hommage à la courtoisie et à l'érudition qui paraissent dans son étude; mais je ne puis me rendre à ses raisons. Elles sont groupées sous trois chefs principaux : 1. *La petitesse du lieu ou l'insuffisance d'espace* devraient empêcher de mettre la ville de David sur la petite colline dite d'Ophel. Ne pouvant y loger toute la cour de David et tous ses gens, M. Soullier se voit réduit à « les adresser aux PP. Lagrange et Germer-Durand, chargés de leur procurer des billets de logement ». (*sic.*) Je dois faire observer que je me suis borné à la question de Sion, c'est-à-dire du noyau primitif de la ville, laissant de côté très intentionnellement les constructions de David et de Salomon. En fait, je pense que ces constructions se sont étendues de très bonne heure, et dès le temps de David, sur la grande colline. Je donnerai donc des billets pour les environs du Cénacle aux gens de David, mais non aux Jébuséens. — 2. *La grande difficulté*, pour ne pas dire *l'impossibilité*, d'expliquer certains textes de la sainte Écriture. Ces textes étant relatifs au temps de David, je dois faire la même réponse. — 3. On oppose ensuite *la tradition*. Je préfère la tradition des écrivains sacrés à une tradition plus récente. Josèphe ne prononce pas le nom de Sion, et si j'accorde que David a entouré de murs la grande colline, on ne peut même pas m'opposer son autorité. Dans mon étude j'ai voulu procéder strictement, sans parler des travaux de David sur lesquels je n'étais pas et ne suis pas encore exactement fixé. — Quant à la réfutation de mes preuves, je ne puis suivre M. Soullier dans le détail. Pour échapper au texte qui semble m'hypnotiser » (II Par., XXXII, 30) il prétend que le canal de Siloé existait avant Ezéchias, et le prouve par un texte antérieur d'Isaïe, qui parle simplement des eaux de Siloé. On voit que l'argument ne conclut pas, d'autant que M. Schik a découvert un canal à ciel ouvert au-dessus de l'aqueduc. Quant aux textes de Néhémie, ils sont si clairs, si bien confirmés, ainsi que l'existence des deux murs à Siloé, par les fouilles actuelles, que plusieurs personnes concèdent que la petite

(1) *Civiltà cattolica*, 19 maggio 1894. Sur ce même sujet, voir ma *Réponse à l'Encyclique*, etc., (Paris, Berche-Tralin), p. 20-23.

colline portait, du moins à cette époque, le nom de cité de David. Mais n'est-ce pas céder aussi sur la question de Jébus ?

L.

La captivité des Juifs. — La société romaine des études bibliques a entendu la lecture d'un intéressant travail de M. l'abbé Tostivint, chapelain de Saint-Louis des Français, sur la durée de la captivité. Cette étude a été publiée depuis dans les *Analecta juris pontificii*. L'auteur examine et combat les opinions proposées jusqu'à ce jour, la nouveauté de son système consistant à distinguer la captivité proprement dite de la servitude prédite par Jérémie pour soixante-dix ans. Tandis que les anciens interprètes s'efforçaient de trouver soixante-dix ans de captivité dans l'histoire, en prenant à priori ce chiffre pour point de départ, M. Tostivint essaie de résoudre le problème directement par les autres données bibliques et par l'histoire, et aboutit, pour la captivité, au chiffre de quarante-neuf à cinquante ans. Ce dernier résultat est, croyons-nous, indiscutable, à un an près, mais il nous semble que M. Tostivint n'a pas tout à fait tenu sa promesse de nous expliquer le chiffre de soixante-dix ans, et pourquoi il joue un rôle si considérable à cette époque. Il était cependant sur une excellente voie. « Nous pourrions croire, dit-il, que la ruine de Ninive est ce fait recherché (le point de départ de la domination de Babylone et de la servitude des Juifs); mais nous ne savons d'une manière certaine en quelle année cette ville fut prise. » Nous ne l'ignorons plus : la belle découverte du P. Scheil nous apprend que ce fut l'an 607 (*Revue biblique* 1895, p. 461). La première année de Cyrus étant l'an 538, on obtient à peu près exactement le chiffre de 70. La chose paraît très simple. A la prise de Ninive, les Juifs ont changé de joug, c'est donc le commencement d'une nouvelle servitude; elle devait durer soixante-dix ans pour être remplacée par l'administration persane. J'ajoute que de 607 prise de Ninive, à 588 prise de Jérusalem, il n'y a que 19 ans : la captivité a donc duré 51 ans, soit un an à ajouter aux chiffres de M. Tostivint, qui consentirait à y voir l'année du retour.

L.

Dom Tiefenthal sur Daniel. — Un commentaire nouveau sur Daniel : *Daniel explicatus*, par le P. Fr. de Sales Tiefenthal, O. S. B. (In-8°, 380 p. Paderborn, F. Schöningh, 1895). Dans les prolégomènes est principalement traitée la question de l'authenticité du livre de Daniel. Elle est résolue dans le sens traditionnel. Quelques-uns des arguments sont bien faibles. Telle est l'assertion que les Septante connaissent le livre de Daniel, lorsqu'en 286 ils ont traduit le Pentateuque, parce qu'ils parlent des anges de Dieu dans leur traduction du Deutéronome, xxii, 8. Il en est de même des emprunts que le prophète Zacharie aurait faits à Daniel. — Dans le commentaire, les parties deutéro-canoniques sont mises à leur place d'après l'ordre chronologique : l'épisode de Suzanne entre les chapitres I et II; l'histoire de Bel et du dragon entre VI et VII. Afin de permettre au lecteur de saisir toutes les nuances du texte original, une traduction littérale est jointe à celle de la Vulgate, avant l'explication de chaque verset. Cette traduction n'est pas heureuse. Voici comment est traduit le v. 1 du chap. v, pour citer un exemple choisi au hasard : « *Dixit ad afferendum vasa* ». La Vulgate, disant « *Præcepit ut afferrentur vasa* », est toute aussi littérale et plus intelligible. — Le commentaire du texte accorde une large place au côté moral et édifiant, sans négliger les explications historiques et philologiques. Pour ces dernières l'auteur s'est principalement servi du commentaire protestant de Keil, paru en 1869,

qu'il suit par trop servilement. Il lui a emprunté entre autres son interprétation de la prophétie des 70 semaines, que jusqu'ici, autant que nous sachions, aucun exégète catholique n'avait adoptée. La première période de 7 semaines va depuis l'édit de Cyrus jusqu'à la venue du Messie. La seconde de 62 semaines désigne une durée indéterminée durant laquelle le règne du Messie se développera, malgré les persécutions (« *redibit [Jerusalem] et ædificabitur [in] latitudinem et in mensura, et [quidem] in angustia temporum* »). Durant la dernière semaine le Christ sera exterminé, c'est-à-dire méconnu : ce sera le règne de l'Antéchrist bientôt suivi de la fin du monde. Deux raisons ont déterminé l'auteur à adopter cette interprétation : 1) l'impossibilité d'expliquer et de grouper chronologiquement les 70 semaines, 2) la valeur symbolique du nombre 7. Il est bien douteux que ce système ait jamais les sympathies des exégètes. Entre autres objections qu'il suscite immédiatement dans l'esprit on ne voit pas comment les semaines de la seconde et de la troisième période, ayant une valeur différente des semaines de la première, peuvent être additionnées avec celles-ci de manière à donner le total de 70. Le commentateur protestant a fait commettre à l'auteur bénédictin un certain nombre d'erreurs qu'il aurait facilement évitées en consultant avec plus de soin les travaux récents de l'abbé Fabre d'Envieu et du P. Knabenbauer. A propos de II, 4 « *responderunt Chaldaei syriace [aramaice]* », il semble ignorer que les Babyloniens parlaient une langue presque identique à l'assyrien et distincte du chaldéen biblique. Le mot de *syriace* est probablement une note marginale destinée à avertir le lecteur que le récit passe de l'hébreu au chaldéen, qui plus tard s'est glissée dans le texte. — Dans le verset suivant, en donnant l'étymologie du mot *azda*, on ne signale pas le sens très probable de *firmum esse* que lui attribuent les orientalistes modernes. Au sujet de Darius le Mède (qui est identifié avec Cyaxare II), on rapporte encore l'ancienne opinion, d'après laquelle Cyrus n'aurait pris le titre et les fonctions de roi de Babylone que trois ans après la prise de la ville. Ce titre lui est donné, dès la première année, dans les inscriptions cunéiformes récemment publiées par le P. Strassmaier. — Baltassar est identifié avec le fils de Nabuchodonosor dont parle également Baruch (I, 11), et qui porte ordinairement le nom d'Évilmerodach. Il est bien plus simple et plus conforme au récit de Daniel de voir en lui Bil-sar-usur, le fils de Nabonide, dernier roi des Babyloniens. Signalons encore plusieurs fautes d'impression : *De Vigouroux* (p. 195); « *ex novem argumentis allatis liquet partem proto-canonicam libri Danielis esse authenticam* » (p. 13), mais on a beau compter, il ne s'en trouve que huit. Le latin est peu correct : « *Deus recompensavit pietatem* » (p. 48), « *regem contentare* » (p. 75).

J. B. P.

Grammaire hébraïque. — La grammaire hébraïque élémentaire du savant et modeste abbé Chabot est arrivée à sa quatrième édition (Herder et Lecoivre). Les qualités de cet ouvrage, clarté, précision, exactitude sont bien connues. Il est cependant une question de principe que nous croyons devoir aborder dans l'intérêt des bonnes études. L'auteur, qui sait parfaitement que la division des temps hébreux en préterit et futur est, non seulement surannée, mais fautive et propre à induire les étudiants en erreur, la maintient pourtant de parti pris. « Dans cet ouvrage tout à fait élémentaire, il est bon de conserver les termes admis jusqu'à présent dans les dictionnaires (p. 56). » C'est sans doute pour le même motif qu'il traite du *vav* consécutif, qu'il nomme toujours conversif, d'une manière toute mécanique, et par trop incomplète. Mais n'est-il pas aussi facile d'exprimer le vrai que le faux d'une manière simple et accessible aux commençants? Et faut-il, à cause de nos dictionnaires, ou plutôt parce que

nous n'avons pas de dictionnaire, nous tenir en dehors du progrès dans la grammaire? Une note aurait suffi pour expliquer l'ancien usage. On ne devrait pas non plus rencontrer *salmavet*, ombre de la mort, comme exemple de noms communs composés, puisqu'il est reconnu que ce mot doit se prononcer *salmout*, et signifie ombre profonde. Il sera facile à M. Chabot, dans une prochaine édition, d'entrer plus résolument dans la voie d'un progrès qu'il n'ignore pas.

L.

Le sanctuaire de la Lapidation de saint Étienne. — La *Revue biblique*, pour des raisons aisées à comprendre, s'est abstenue de parler de l'ouvrage du P. Lagrange, *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, et des recensions bienveillantes dont il a été l'objet. La critique si autorisée des Bollandistes mérite cependant une exception. Les *Analecta Bollandiana* (mars 1895, p. 117), donnent le compte rendu suivant : « Au mois de décembre 415, l'évêque de Jérusalem, Jean, averti par le prêtre Lucien, trouva à Cafargamala les restes du premier martyr saint Étienne. Il les transporta dans la Ville sainte, en l'église de Sion. Le 15 janvier 460, l'impératrice Eudocie inaugurerait la basilique de Saint-Étienne, qu'elle avait fait élever hors des murs de Jérusalem, au lieu même de la lapidation, et le corps du diacre-martyr y fut transféré. Au septième siècle, la basilique de Saint-Étienne fut détruite, comme la Ville sainte tout entière, par l'invasion des Perses. Sur ses ruines on éleva un petit oratoire, dont les chroniques du moyen âge et les récits des pèlerins font parfois mention. En 1882, le P. Matthieu, de l'Ordre de Saint-Dominique, acquérait le terrain que les plus anciennes traditions désignaient comme le lieu du martyre de saint Étienne. L'année suivante, les fouilles furent commencées et poussées avec vigueur, et dès 1887 le résultat espéré fut acquis. On avait mis au jour un hypogée, une chapelle, des tombeaux, la petite église bâtie après 650, l'atrium, enfin la basilique elle-même d'Eudocie. Tels sont les faits que le R. P. Lagrange, des Frères-Prêcheurs, expose avec beaucoup de lucidité dans son récent ouvrage : *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*. Il a reconstitué, d'après les sources, l'histoire du culte du premier martyr dans la Ville sainte. Mais la grosse question est celle assurément de savoir si en réalité les fouilles commencées en 1883 ont retrouvé les ruines de la basilique de Saint-Étienne bâtie par Eudocie au cinquième siècle. Le R. P. Lagrange s'attache, on le conçoit, à démontrer cette identité avec la plus grande ardeur, et les preuves qu'il apporte sont de bon aloi. Elles ont d'ailleurs reçu favorable accueil auprès des palestiniologues les plus éminents de France, d'Italie, d'Angleterre et d'Allemagne. Il a deux objections : une tradition qui veut que saint Étienne ait été lapidé sur le flanc occidental de la montagne des Oliviers, et le texte de la *Cité de Jérusalem* qui place le « monastère de Monseigneur saint Estevanes » à droite, alors que les ruines se trouvent à gauche du chemin qui conduit vers la Ville sainte. Le R. P. Lagrange a donné à ces difficultés des solutions fort satisfaisantes. Ajoutons que son livre est orné de plans, de cartes et de fac-similés d'un bon nombre d'inscriptions. A ce dernier point de vue nous ne pouvons nous empêcher de louer le zèle du R. P. Germer-Durand, grâce auquel la *Revue biblique* sera bientôt un recueil précieux pour l'épigraphie de Palestine. »

Un jugement moins favorable a été émis par un auteur anonyme, qui signe *Un Pèlerin*, dans la revue *Saint-François et la Terre Sainte*, écho mensuel de la Custodie franciscaine. Voici cette appréciation peu flatteuse pour le P. Lagrange, que le pèlerin affecte de ne pas nommer : « Cet écrivain relève les textes qui lui sont favo-

rables; quant à ceux d'après lesquels la lapidation aurait eu lieu à l'est, il les tait, ou les explique de telle sorte qu'ils finissent par avoir une signification contraire à leur sens primitif, ou bien il les place dans un faux jour, comme pour les masquer. Les textes obscurs ou ambigus, il les interprète hardiment en faveur de sa thèse. Il oublie de citer les textes qui lui sont contraires. Mais ce qu'il faut surtout remarquer dans cette étude, ce sont les affirmations et les suppositions purement gratuites qui, dans la suite, deviennent des preuves évidentes. Cette étude est écrite avec beaucoup d'art, l'art de pressurer les textes pour en faire sortir ce qu'on veut. Ce n'est pas un examen impartial de la question, c'est un plaidoyer en faveur de sa propre paroisse. » (*Saint-François*, etc., 1895, p. 92.) Le recenseur embrasse dans sa critique la brochure, l'article paru dans la *Revue biblique* (1894, p. 452 et suiv.). Nos lecteurs seront édifés sur les procédés de l'austère censeur, si jaloux de la fidélité aux textes, et comprendront en même temps que nous ne pouvons entrer en discussion avec lui pour le fond dans une revue qui se respecte, s'ils prennent la peine de lire la lettre suivante, adressée par le P. Lagrange au R. P. Victor Bernardin, directeur de *Saint-François et la Terre Sainte*.

« Mon Très Révérend Père, je vous saurais gré de publier ma réponse au pèlerin anonyme pour son article de juillet. Pour ceux d'août et de septembre, je prends le parti de laisser à vos lecteurs le soin d'apprécier ses arguments. Je me borne à ce qui m'est personnel, aux points où mon droit de réponse est évident, car vous voudrez bien reconnaître que je n'exagère pas en me « trouvant visé » par votre collaborateur. Il me prend à partie constamment sous le titre d'auteur de *Saint-Étienne et son sanctuaire*, et le fait de taire mon nom n'est qu'un manque de tact de plus, car je n'ai aucune raison de me cacher comme lui.

« Dans le numéro d'août, il est deux allégations que je ne puis tolérer, car l'une atteint ma probité scientifique, l'autre altère gravement un texte de moi qu'on prétend reproduire scrupuleusement.

« 1^o Page 137 de votre revue, le pèlerin reproduit ma citation d'Albéric et ajoute : « Cette citation a l'apparence d'une supposition ou d'une fiction littéraire, ce qui est bien un petit défaut quand il s'agit d'apporter des preuves et des documents authentiques. » C'est m'accuser clairement d'avoir imaginé ou falsifié un texte. Votre collaborateur, qui aime à citer Michaud, le trouvera intégralement dans la *Bibliothèque des croisades*, par Michaud, à Paris, chez Ducollet, 1829, III^e partie, t. II, p. 70.

« 2^o Quand on est si prompt à accuser les autres de falsification, il faut veiller sur ses textes. Or l'auteur anonyme, citant la *Revue biblique* avec l'année et la page, entre guillemets, remplace simplement le mot d'agonie par celui de lapidation, de manière à me faire dire que, d'après sainte Sylvie, la lapidation de saint Étienne avait eu lieu dans la vallée de Josaphat ! Je n'accuse pas votre collaborateur de « supposition » ou de « fiction littéraire », mais la distraction est forte ! Voici le texte de *Saint-François et la Terre Sainte* : « Nous lisions, il y a quelque temps, dans l'analyse d'une étude sur Gethsémani : D'après le témoignage de sainte Sylvie, le lieu de la lapidation était plus haut (quela grotte), c'est-à-dire probablement au lieu où le montent les Grecs, à l'angle sud-est du jardin de Gethsémani. C'est un des points les plus assurés de Jérusalem. » (*Revue biblique*, 1894, p. 155, sous la signature Fr. M.-J. L.) La dernière phrase a été soulignée par l'analyste lui-même. » *Saint-François*, etc., p. 140. Qui ne croirait à une citation minutieusement exacte, quand on mentionne même ce qui est souligné par l'analyste ?

« Voici maintenant le texte de la *Revue biblique* à l'endroit indiqué : « D'après le témoignage de sainte Sylvie, le lieu de l'agonie était plus haut, c'est-à-dire proba-

« blement au lieu où le montrent les Grecs, à l'angle sud-est extérieur du jardin des « Oliviers de Gethsémani. C'est un des points les plus assurés de la tradition de Jérusalem. » L'analyste n'a rien souligné du tout. Quant à la signature, c'est bien la mienne.

« A la lecture du numéro de septembre, je me suis senti désarmé. Le pèlerin n'incrimine plus ma bonne foi, mais il me fait dire des choses ineptes par des confusions si burlesques et des altérations de mon texte si étranges qu'on est tenté d'en rire. « Examinons, dit-il, les textes produits par l'auteur en faveur du Nord... Theodosius « est clair; Röhrich, douteux. » (*Saint-François*, etc., p. 166.) Ainsi l'honorable M. Röhrich, l'auteur de la *Bibliotheca geographica Palestinæ*, prend rang parmi les anciens pèlerins, entre Theodosius et saint Antonius (*sic*, probablement Antonin)! Et pour que nul ne se méprenne sur cette lourde distraction, le pèlerin ajoute gravement : « Il faudrait connaître le lieu d'où il est parti ! » Dans la suite, Arnaud est probablement Ernoul : « Vurzbourg, clair » ; ce qui est clair, c'est que Würzburg est une ville, le pèlerin a pris le Pirée pour un homme ! Il est vrai que la tradition de l'est a pour elle Tancrède : « Tancrède lui-même atteste que le lieu de la lapidation est à « Gethsémani et, dans la suite, la majorité des auteurs est de ce sentiment. » (*Saint-François*, etc., p. 170.) Ne dirait-on pas que le héros a quitté l'épée pour la plume ? Il nous faut céder puisque nous avons Tancrède contre nous, Tancrède en personne, « Tancrède lui-même ! »

« Le pèlerin continue : « Le même écrivain a rencontré un texte très embarrassant « pour sa thèse. Le voici : *Lapides torrentis illi dulces fuerunt* (office de la fête de saint « Étienne). L'auteur avoue loyalement que l'Église place la lapidation près de Cédron. » (*Saint-François*, etc., p. 169.) Eh non, cher pèlerin anonyme, vous devenez trop bon pour moi, je n'ai pas fait cet aveu loyal. Je me suis amusé de ceux qui allèguent ce texte dans la question. N'étant pas liturgiste, je ne puis indiquer son origine ; mais il me paraît probable que c'est quelque accommodation par *a contrario* des pierres du torrent de David (II Reg., xvi, 5-13), ou d'un autre passage de l'Écriture. Ce qui est clair, c'est que l'Église ne fait pas ici de topographie précise. Après cela, je concède que : « en dehors du lit de Cédron, il n'y a plus de Cédron » (*Saint-François*, etc., p. 168) ; mais je ne suis pas le premier à dire que la vallée de Josaphat commence derrière notre saint Étienne. Le pèlerin pourra consulter à ce sujet le plan de Stuttgart (vers 1180). Quoi qu'il en soit, le pèlerin croit m'avoir jeté par ses raisonnements fondés sur ce prétendu aveu loyal, dans « une contradiction manifeste », « compromettante pour « toute l'étude ». Ainsi mis en goût, il me plonge dans une autre contradiction en altérant mon texte, qu'il cite cette fois entre guillemets, avec la page. J'ai dit (p. 35 de *Saint-Étienne et son sanctuaire*) : « Quoique la condamnation d'Étienne n'eût pas été « légale, peut-être, pour éviter toute difficulté avec les Romains, la foule, malgré son « emportement et sa fureur, dut exécuter des prescriptions qui lui étaient bien connues », et (p. 74) : « Nous avons dit que, malgré leur emportement, les Juifs durent se piquer d'observer les traditions légales ». Il n'y a point là de contradiction ; on peut très bien, comme pour suppléer au vice de la *condamnation*, se piquer d'être légal dans l'exécution ; il est d'ailleurs certain par l'Écriture qu'on observa certaines prescriptions légales. Mais le pèlerin pourvoit à tout en changeant mon texte : il met *lapidation* au lieu de *condamnation*, et dès lors il me fait dire une bêtise, en citant la page et le texte entre guillemets.

« Le pèlerin trouve gentil de me compromettre avec les protestants. « Puisque notre « auteur admet avec les protestants que la colline de Jérémie était le lieu légal des exécutions, il devrait comme eux admettre aussi à ce même endroit le Golgotha et le

« Saint-Sépulcre. » (*Saint-François*, etc., p. 169.) Je montre le vice de cette conséquence, et dans l'article et dans la brochure, par ces paroles textuelles : « crucifixion par les Romains n'est pas lapidation par les Juifs. » (*Rev. bibl.*, 1894, p. 480.)

« Le pèlerin me donne une petite leçon d'histoire : « Malheureusement il paraît avoir oublié que le pouvoir de condamner à mort avait été enlevé aux Juifs » (*Saint-François*, etc., p. 169). Voir la discussion sur ce point, *Saint-Étienne*, etc., p. 26.

« Il ne restait pour m'achever qu'à proposer un dilemme. Dans *Saint-Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, j'en aurais moi-même fourni les branches fatales. « Page 78, « l'auteur reconnaît que, d'après les manuscrits grecs, la basilique eudoxienne avait cinq nefs, mais il ajoute en note : « Les fouilles ont montré qu'il n'y en avait que trois avec une annexe au Nord. » Ce ton tranchant suffit pour esquiver le dilemme qui reste toujours sans réponse : « Ou vous avez la basilique d'Eudoxie et elle doit avoir cinq nefs, ou celle que vous présentez avec trois nefs a un faux titre. » (*Saint-François*, etc., p. 171, note.) Décidément le pèlerin aime à me trouver en contradiction avec moi-même, mais il y met les pouces. Ce n'est pas moi qui parle des cinq nefs. C'est M. Couret, que je cite, et je rectifie dans une note une opinion purement conjecturale de l'auteur, car il n'y a sur ce point ni imprimés ni manuscrits grecs. Si je l'ai fait dans une note simple et brève, c'était par égard pour ce savant distingué qui a reconnu l'inexactitude de son évaluation dans un ouvrage postérieur. *En terre promise*, 1892, M. Couret déclare en effet avoir vu au couvent des Dominicains : « les ruines de la Basilique de Saint-Étienne, le chef-d'œuvre, le joyau, la perle de la Jérusalem byzantine et chrétienne, ... au lieu où saint Étienne subit le martyre », et spécialement « l'alignement des trois nefs » (*op. cit.*, p. 204 et 205). Je crois qu'il ne reste rien du dilemme.

« Et l'on appelle cela faire de la science ! Je propose cette étude aux hommes sérieux comme un modèle de l'aplomb et de l'aisance avec lesquels on tranche, on juge... » Ce sont des paroles du pèlerin (*Saint-François* etc., p. 171), et elles s'appliquent à moi, après qu'il m'a encore forgé un texte ! Mais j'aurais tort de me plaindre, il a bien compris ma pensée, quoiqu'il l'ait rendue dans un étrange français. Voici ce qu'il me prête : « Positivement la lapidation a eu lieu sur l'emplacement de la basilique et que, à Gethsémani, existe un souvenir ancien dont l'origine et l'objet précis nous sont inconnus ». Le pèlerin prétend me citer exactement entre guillemets. Non, non, je ne vais pas jusque-là ; je prétends seulement que la basilique a été bâtie sur le lieu de la lapidation.

« M'est-il permis de faire quelques réflexions en terminant ? Le pèlerin dit beaucoup de mal des autres pèlerins, qui vont, dit-il, jusqu'à croire que la Vierge a été ensevelie dans la grotte de Bethléem... ; n'aurait-il du pèlerin que le bâton, dont il se sert d'ailleurs avec vigueur ? » Fût-il simple pèlerin, il écrit sous les auspices de la Custodie de Terre Sainte. Celle-ci aurait dès lors mauvaise grâce à se plaindre si la *Revue biblique* ne se préoccupe, dans les questions palestiniennes, que des intérêts de l'Église et de la vérité. Enfin les Pères de Saint-François pensent-ils qu'une polémique de ce genre, accueillie par eux, leur fait beaucoup d'honneur ?

« Veuillez, » etc.

La Question biblique. — Le R. P. Semeria a parlé dans sa Chronique d'Italie (*R. b.* 1894, p. 242) des articles du R. P. Brandi, S. J., dans la *Civiltà cattolica*. Les articles refondus ont été traduits par M. l'abbé P. Mazoyer, du clergé de Paris. (Lethiel-leux, éditeur.) Nous n'avons pas néanmoins à y revenir. Nous devons seulement signaler l'insistance de l'auteur à faire de la révélation, comprenant les *accepta* aussi bien

que le *judicium de acceptis*, une partie de l'inspiration. Il est vrai que cette révélation ne suppose pas nécessairement que son objet soit inaccessible à la raison, mais c'est toujours une révélation. « Il faut, en outre, que, par cette action inspiratrice, Dieu illumine l'esprit des écrivains sacrés, en leur révélant ou manifestant le sujet du livre, les matières dont il veut qu'ils traitent, les vérités qu'ils doivent proposer aux hommes, les faits qu'ils ont à raconter, puisque, suivant l'ancienne et constante croyance de l'Eglise, affirmée par Léon XIII dans son Encyclique, il est nécessaire d'admettre que « les Livres sacrés tout entiers et avec toutes leurs parties ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit. » (P. 29.) La conséquence est fausse, comme l'a très bien expliqué M. Lévesque (*B. b.*, 1895, p. 480), et ce serait une erreur de croire que cette doctrine est enseignée par l'Encyclique. D'après le Saint-Père, l'action de Dieu sur l'intelligence de l'auteur inspiré consiste à lui faire bien entendre ce qu'il faut dire, ce qui peut se faire autrement que par révélation, même *lato sensu*. « Supernaturali Deus virtute ita scriptores sacros ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quæ ipse juberet et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent et apte infallibili veritate exprimerent. » Il est facile de mesurer la distance qui sépare ces paroles du Saint-Père de celles du cardinal Franzelin : « Si revelatio sensu minus stricto sed frequentatissimo intelligitur veritatis propositio ab ipso Deo facta, inspiratio quævis ad scribendos libros sacros erat revelatio. » (P. 31.) Mais quand donc cessera-t-on d'alléguer pour toute preuve un texte de Franzelin ?

L.

Introductions à l'Écriture sainte. — A coup sûr, ce n'est pas un ouvrage hérissé de citations et de références, capable de faire reculer plus d'un courageux lecteur par l'étalement d'une excessive érudition, que l'ouvrage qui vient de paraître à Dublin (1). L'éditeur, paraît-il, a pressé l'auteur de donner une seconde édition ; et un auteur est si facilement crédule en pareille matière. Il s'est laissé faire : il a écrit une petite préface spéciale pour cette seconde édition. Au fond il est content de la donner au public, il a même en exprimant cette impression un « of course » significatif. Nous ne partagerons pas de tout point sa satisfaction. De prendre comme il le fait l'Encyclique *Providentissimus Deus* comme son guide et comme thème de ses dissertations ne pouvait être qu'excellent. Mais de couper cette lettre en petits morceaux qu'on distribue entre chacun des anciens chapitres de la première édition n'est peut-être pas assez. Cela fait bien une trentaine de pages ; si on en ajoute 15 pour les sommaires, on n'a plus que 250 pages pour le reste de l'ouvrage, sujet pourtant bien vaste à en juger par le titre. Et ces 250 pages sont peu serrées, à peine suggestives et pas du tout pleines d'idées. On débute en donnant une notion de la religion, de la révélation, etc. *Non erat his locus*. En fait de linguistique, on est tout étonné de retrouver des affirmations qu'on n'était plus habitué à rencontrer : l'hébreu est la langue originale ! Et pas l'ombre d'une hésitation à ce sujet.

En revanche nous avons de bons détails sur l'état et l'histoire de quelques-uns des manuscrits bibliques. Sur la traduction des Septante, sans prononcer le mot de miracle, on n'écarte pas d'une façon assez solide les légendes qui tendraient à l'introduire dans les fameuses cellules. On accuse trop le grec de cette version de n'être pas un grec bien pur. D'autres pensent que c'est plutôt un grec spécial qu'un grec in-

(1) *Introduction to the Sacred Scriptures*, in two parts, by Rev. J. Mac Devitt., 2^e édition (Dublin, 1895), p. xiv-306, in-8°.

correct; on ne paraît pas soupçonner les travaux récents sur ces matières. On aimerait à avoir sur saint Jérôme plus de détails et plus contrôlés que de rester suspendu à la « Breeches Bible ».

Après avoir parlé des versions on nous dit : C'est le moment de donner une idée de l'Église catholique. Encore un nouveau traité intercalé ici ! Mais non, ce n'est pas sa place, et on n'a pas le temps en 300 pages. La question de l'Église amène celle de l'infailibilité; celle-ci nous fait remonter à la venue de saint Pierre à Rome, qui nous fait redescendre aux protestants. De là par une pente un peu brusque nous arrivons au déisme, à l'empirisme, au matérialisme, au rationalisme, à l'idéalisme. Nous sommes avec les philosophes allemands; c'est le mythisme : Strauss, puis Renan qu'on appelle simplement « un ancien clerc du grand séminaire ecclésiastique de Paris. » Bien aimable pour Saint-Sulpice ! Tout cela en 12 pages et demie. Non, il n'y avait pas à cet endroit « la place » de toutes ces choses.

La question du Canon, si importante et si étudiée aujourd'hui, est exécutée d'une façon très succincte : presque pas de discussion de textes et pas une note dans tout l'ouvrage.

On est surpris de voir une conclusion aussi précise que celle-ci : Moïse écrivit entre 1490 et 1450, déduite de ce que les Juifs ont eu du respect pour la Bible et de ce que Josèphe a laissé un témoignage à ce sujet. Pour la preuve intrinsèque de l'authenticité on a 3 pages. Si on est content à ce prix, on n'a certes pas le droit de reprocher à nos adversaires de se contenter trop facilement.

Et, après ces arguments si faibles, on trouve reproduit le passage de l'Encyclique où le Saint-Père insiste sur la nécessité de cultiver la critique biblique !

C'est un moment de surprise qu'on éprouve en trouvant la classification des manuscrits du N. T. dans le chapitre intitulé : Intégrité des deux Testaments. Dans ce même chapitre on lit en lettres capitales : **RÈGLES POUR DÉTERMINER LA VRAIE LEÇON DE N'IMPORTE QUEL PASSAGE DISCUTÉ.** Que c'est alléchant ! Après nous avoir rappelé que les critiques ont rendu un grand service en collationnant les variantes, on nous renvoie avec une règle unique : Il faut comparer la Vulgate avec les différents Mss. grecs : la vraie leçon sera celle qui se rencontrera dans le plus grand nombre de Mss. Voilà !

Quand un catholique traite de la vérité des Livres de l'A. T., il doit donner quelque réponse aux nombreuses objections qu'on a soulevées. On nous dit rapidement : Moïse était plein de candeur. Après cela, cette phrase : « La même candeur se voit dans le récit de tous les autres écrivains, et c'est la meilleure preuve qu'ils ont été véridiques. » Il est permis de penser qu'on aurait pu étayer autrement cette thèse.

Sommairement exécutée aussi la question de l'inspiration, et les mots qu'on emploie sont surtout ceux de déterminer, de fixer, presque définir alors pourtant que les problèmes sont si loin d'être tous résolus en pareille matière. La théorie des *obiter dicta* du cardinal Newman est reproduite : les exemples classiques du nom de Nabuchodonosor au livre de Judith et du chien de Tobie reviennent naturellement. Il paraît que c'est pour l'ornementation du récit qu'on a employé ce nom de Nabuchodonosor. Il paraît aussi que l'exactitude de ces petits détails est garantie par une assistance négative, mais pas par une assistance positive ou inspiration proprement dite, parce que « ce serait superflu dans cette circonstance, et Dieu ne fait jamais d'actes superflus ». Mais s'il l'avait fait réellement, il aurait donc à se justifier auprès de certains aprioristes qui lui tracent sa ligne de conduite !

L'inspiration verbale est traitée avec l'obscurité qu'on rencontre si souvent sur cette question. On aboutit à cette conclusion, Dieu laisse aux hommes le choix des mots; à eux de se tirer d'affaire, « et cependant » ils sont infailibles pour choisir les mots

dont ils se servent. Après cela on regrette qu'il ne soit pas donné une plus vigoureuse réponse aux systèmes protestants sur le critérium de l'inspiration.

Avant de nous arrêter, recueillons encore cette explication : L'Ecclésiaste est une exhortation du même auteur adressée à toute l'Eglise (ἐκκλησία) pour montrer que dans le monde rien n'est vrai, rien n'est grand, excepté craindre Dieu. Et c'est tout sur l'Ecclésiaste. Pour une introduction !

L'auteur disait dans sa Préface que les *Introductions* latines ne pouvaient se répandre assez, qu'il valait mieux les avoir en langue vulgaire. Il y a du vrai. Mais déjà nous en avons d'excellentes en français et en allemand. — En anglais, chez les auteurs anglicans, on en trouve aussi, et le P. Mac Devitt les aurait pu consulter avec fruit. A quand la joie de saluer l'apparition d'une très bonne introduction catholique de langue anglaise ?

Du moins, quand elle apparaîtra, le terrain sera préparé par le bon petit livre au titre si modeste *Chapters of Bible study* que vient de faire paraître le R. P. Herman Heuser, professeur d'Écriture sainte au séminaire Saint-Charles, à Overbrook, près de Philadelphie. Il l'appelle en sous-titre introduction populaire à l'étude de l'Écriture sainte. C'est bien aussi ce que réalisent ces pages, tirées de ses notes de conférencier au « Summer School » catholique qu'on a inauguré cette année. Grâce à M. Demolins dans la *Science sociale* et à M. l'abbé Klein dans le *Monde*, tous savent ce qu'est le « Summer School » d'Édimbourg. Celui de Plattsburgh était spécialement institué pour les catholiques. Tous ceux qui jouissent au temps des vacances de loisirs impossibles à trouver dans le cours de l'année, et qui aiment à s'instruire, y viennent chercher la culture intellectuelle qui doit leur assurer dans la société une supériorité nécessaire à qui veut exercer une influence. Devant un tel auditoire, évidemment le P. Heuser ne pouvait traiter des questions trop scientifiques. Il fallait être populaire et suggestif pour demeurer à la portée de ces jeunes gens. Même au contact de son auditoire il a profité : les objections qu'on lui faisait l'ont amené à développer davantage certains points, et tout cela est pour l'amélioration du livre qu'il nous donne aujourd'hui. Les titres de ses 23 chapitres visent un peu à l'effet. Il s'agit d'attirer des lecteurs et de leur donner les notions suffisantes pour qu'ils se mettent à étudier la Bible. Le Père a touché un peu à toutes les questions ; et en 150 pages il ne peut, c'est évident, les épuiser toutes. L'impression générale qui demeure après lecture, c'est un désir de connaître la Bible, de la lire davantage. C'est aussi un sentiment de respect et de confiance pour la sainte Église chargée de nous l'interpréter. On est heureux de trouver bien des détails pratiques sur les versions catholiques et protestantes. Peut-être eût-il été meilleur de réfuter solidement quelques faux principes des protestants sur l'inspiration, plutôt que de perdre les pages à argumenter contre l'inspiration verbale. On regrette de voir la confusion, si souvent faite par des théologiens dans cette matière, passer dans ces pages écrites pour des personnes incapables de discerner elles-mêmes ces notions confondues ici de révélation des mots et d'inspiration verbale. Les lecteurs du P. Heuser ne connaissent pas davantage les *Questions actuelles* du P. Brucker qualifiées « d'ouvrage admirable ». Une autre exagération encore quand à propos des avantages que procure la Bible on dit : Elle rend l'étude des langues nécessaire, et l'étude des langues demande beaucoup de réflexion. De sorte que la Bible fait des penseurs. Mieux vaut, semble-t-il, insister sur les avantages directs de l'étude de l'Écriture sainte, ils sont assez nombreux sans aller chercher si loin. Intéressant le chapitre « A l'instantané », où on compare les conditions nécessaires pour rendre la lecture de la Bible utile, aux conditions nécessaires pour une bonne photographie. L'image était de saison à ce Summer-School où plus d'un

amateur était muni de son appareil photographique. Peut-être aussi trouvera-t-on un peu longues les citations de la *Revue de Dublin* et du professeur Sayce. Grâce au P. Heuser, la Bible sera mieux appréciée et plus aimée.

U.

Versions de la Bible : Douai et Reims. — Voici ce qu'un prêtre catholique écrit à un des périodiques protestants les plus en vue, en Amérique (*The Independent*, 14 nov. 95) : « — 1° On annonce que les livres et parties de livres de l'A. T. appelés par les protestants « Apocryphes » vont être joints à l'« édition révisée ». 2° Ces livres se trouvent dans la Bible catholique de Douai, avec le titre de Deutérocroniques, car ils font partie du Canon reçu par l'Église catholique. 3° Si la « Revised edition » mettait ces livres en bonne et due place, elle pourrait être utile aux catholiques. 4° Une nouvelle édition de la Bible anglaise est nécessaire : elle deviendrait inutile au cas où la « Revised edition » contiendrait ces livres. 5° Cette « Revised edition » suit fidèlement la Vulgate, et corrige beaucoup de fautes de « l'Authorized version ». 6° Dans leur Préface du N. T. les réviseurs déclarent que la version anglaise de 1611 s'est beaucoup servie du N. T. de la Version de Reims et rendent témoignage aux vastes connaissances hellénistiques dont les savants catholiques de Reims ont fait preuve dans leur travail. 7° Adapter cette Bible revue à l'usage des catholiques serait faire un grand pas vers le retour des races de langue anglaise à l'Église catholique. 8° On admet que la Bible de Douai est un pauvre travail qui a besoin de corrections. 9° Si c'était aller trop loin (que de demander cela aux protestants), l'université catholique de Washington pourrait trouver des hommes capables de donner à cette « Revised version » un ton parfaitement catholique dans la doctrine. » — Nous enregistrons ces propositions en exprimant toutes réserves que de droit.

U.

Quelques publications anglaises. — Le secrétariat de la *Revue biblique* a reçu des éditeurs Rivington, Percival et Co, au nom de l'Eastern Church Association, un volume qui a pour titre : *Russia and the English Church during the last fifty years* (Londres 1895) : recueil de lettres échangées entre M. William Palmer (d'Oxford) et M. Khomiakoff, de 1844 à 1854. Nos remerciements au distingué secrétaire de l'Eastern Church Association, avec nos regrets de ne pouvoir nous étendre ici sur cette publication.

La librairie Clark (d'Édimbourg) annonce la publication d'une « International theological library. » En tête l'*Introduction to the literature of the Old Testament* déjà parue de M. Driver (d'Oxford) ; la cinquième édition va paraître. Parmi les volumes à suivre signalons : *History of christian Doctrine*, par M. Fisher (de New Haven, Conn.), *Christian institutions*, par Allen (Cambridge, Mass.), *The apostolic church*, par Giffert (Cincinnati), *Theology of the Old T.*, par Davidson (d'Édimbourg), *Introduction to the literature of the N. T.*, par Salmond (d'Aberdeen), *Old Testament history*, par Smith (Cincinnati), *Theology of the N. T.*, par Stevens (Yale University), *Canon and text of the N. T.*, par C. R. Gregory (de Leipzig), *Contemporary history of the Old T.*, par Brown (New-York), *The study of the Old T.*, par Ryle (Cambridge).

Nous avons reçu également un exemplaire du *De hierarchia anglicana* (Londres 1895) de MM. Denny et Lacey. Ce livre n'est point de la compétence de la *Revue biblique*, mais l'éminent auteur de la préface, M. l'Évêque de Salisbury, voudra bien croire que les quatre admirables pages qu'il a mises en tête du volume sont de celles

qu'aucun catholique romain ne lira sans émotion et sans reconnaissance, la reconnaissance qui est due à tous ceux qui travaillent à réaliser la parole : *Erunt prava in directa et aspera in vias planas!*

S.

Projet d'une école biblique américaine en Palestine. — On nous écrit des États-Unis : « On a entendu en Amérique un écho des solennités du centenaire des croisades ; car un mouvement très fort s'accroît, qui pousse les gens d'outre-mer, aux rives syriennes. Au mois de juin dernier la Société de littérature et d'exégèse biblique a mis en avant le projet de fonder en Palestine une école américaine pour les études et les recherches orientales, on veut assurer aux élèves des séminaires de théologie et autres personnes de même distinction l'opportunité de poursuivre leurs investigations bibliques et linguistiques dans des conditions plus favorables. Puiser là-bas des matériaux pour l'explication des récits bibliques, trancher les questions douteuses de topographie biblique, identifier les localités historiques, explorer les lieux saints et si c'est possible, pratiquer des fouilles en des endroits mémorables : voilà le but. Et les Américains n'entendent pas faire les choses à moitié. Pour réaliser leur plan, ils supposent qu'il faut 500 fr. versés annuellement pendant cinq ans, par chacune des personnes intéressées à cette œuvre. On espère cependant qu'avant ce terme, des libéralités assez grandes auront permis de commencer. Une résidence pour le directeur et sa famille, des salles pour les membres de cette école et les livres et les collections nécessaires : voilà ce qu'on regarde comme les premiers fondements. C'est à Beyrouth qu'on s'établirait comme étant d'un accès plus facile et dans une position plus centrale. L'école est gratuite, mais, au moins dans les commencements, on estime que chaque étudiant aura environ 2,500 fr. de dépenses chaque année scolaire, d'octobre à juin. Et les travaux de cette école alimenteront une revue américaine. »

J. B.

Archéologie orientale. — M. Clermont-Ganneau communique à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, 8 novembre 1895, le rapport sommaire de M. Barthélemy, drogman-chancelier du consulat de France à Alep, sur les recherches entreprises par lui en septembre 1894, dans la région nord d'Alep, avec l'aide de l'Académie. M. Barthélemy a exploré les ruines de Tell Arfâd, Azâs, Killis, Qodros et autres localités antiques de cette région si mal connue ; des vues photographiques de ces ruines sont jointes au rapport. M. Clermont-Ganneau signale en particulier deux vues des ruines immenses de Qodros, deux vues du vieux monument connu dans la tradition curde sous le nom de « le prophète Heuru », nom qui rappelle celui de Urie le Hittite, le général de David, l'infortuné mari de Bethsabée. Le rapport contient d'intéressants détails sur cette ancienne légende d'après les auteurs arabes. On y trouve encore l'itinéraire de l'explorateur, quelques inscriptions grecques sans grande importance, quatre inscriptions palmyréniennes, provenant de Palmyre, et deux nouvelles inscriptions hittites. M. Barthélemy envoie en outre un certain nombre d'objets antiques.

M. Barbier de Meynard (5 décembre), communique des extraits du rapport de M. Max Van Berchem, de Genève, sur l'exploration épigraphique de la Syrie septentrionale, qu'il a faite en 1895. M. Van Berchem possède aujourd'hui, avec les textes qu'il avait recueillis antérieurement, plus de 1.500 inscriptions, pour la plupart histori-

ques. D'autres font connaître les rouages multiples du gouvernement sous les dynasties diverses qui se sont disputé le sol de la Syrie, et plusieurs d'entre elles sont des actes de fondation, aussi intéressants sous le rapport de l'intelligence du droit musulman, dont elles éclairent la technologie, que sous celui de la géographie politique du pays, en ce qu'elles font mention d'une foule de bourgades et de domaines dont le revenu était affecté à l'entretien des édifices publics. M. Clermont-Ganneau se joint à M. Barbier de Meynard pour féliciter M. Van Berchem du résultat de sa nouvelle campagne d'exploration. « J'ajouterai, dit-il, que M. Van Berchem ne s'est pas seulement borné à relever les monuments épigraphiques relatifs à l'histoire des Arabes et des Croisés, mais qu'il a aussi recueilli, chemin faisant, plus d'un document intéressant l'antiquité classique en Syrie. »

M. Clermont-Ganneau étudie deux nouvelles inscriptions palmyréniennes dont les reproductions viennent d'être envoyées par M. Chediac, élève de l'École des Hautes Études pour l'archéologie orientale. La première est une longue épitaphe datée du mois d'août de l'an 95 de notre ère, provenant d'un tombeau de famille construit par un nommé Matnaï, fils de Nourbel, pour lui et les siens, et dans laquelle il est question des bustes représentant les portraits des défunts. La seconde est une dédicace religieuse gravée sur un petit cippe offert à la divinité mystérieuse, « le dieu bon et miséricordieux », dont les Palmyréniens tenaient caché le nom spécifique. L'auteur de la dédicace, Hagegon, fait cette offrande pour son salut et pour celui de son père et de son frère. Le principal intérêt de cette inscription consiste dans l'apparition d'un mois jusqu'ici inconnu dans le calendrier palmyrénien et portant le nom de mois de *mi-hian*, c'est-à-dire *mois du comput*.

S.

Enseignement biblique supérieur. — Voici l'indication des cours bibliques des principales universités catholiques. Dans notre prochain numéro nous passerons en revue les universités non catholiques.

ALLEMAGNE.

BONN. — M. KAULEN : 1^o Histoire de la révélation dans l'A. T., et introduction ; 2^o Herméneutique biblique. — M. FELTEN : 1^o Évangile de saint Jean ; 2^o La passion de Jésus.

BRESLAU. — P. SCHOLZ : 1^o Job ; 2^o Archéologie biblique. — A. SCHAEFER : Évangile de saint Jean. — C. J. MUELLER : 1^o Histoire juive contemporaine de Jésus ; 2^o Vie de Jésus ; 3^o Éphésiens, Philippiens et Colossiens.

FREIBURG-I.-B. — M. HOBERG : 1^o Introduction à l'A. T. ; 2^o Exercices de langue syriaque et arabe. — M. RUECKERT : 1^o Évangile de saint Matthieu ; 2^o Première aux Corinthiens. — M. TRENKLE : Évangile de saint Luc.

MUNICH. — M. SCHOENFELDER : 1^o Introduction à l'A. T. ; 2^o Cours d'hébreu biblique. — M. BARDENHEWER : 1^o La passion de Jésus d'après les quatre évangiles ; 2^o La Palestine au temps de Jésus.

MUNSTER. — M. FELL : 1^o Jérémie ; 2^o Introduction à l'A. T. ; 3^o Cours d'hébreu et d'arabe. — M. POHLE : Épître aux Galates. — M. BLUDAU : 1^o Introduction au N. T. ; 2^o Épîtres pastorales ; 3^o Évangile de saint Matthieu.

TUBINGEN. — M. BELSER : 1^o Évangile de saint Jean ; 2^o Épître aux Galates. — P. VETTER : 1^o Introduction à l'A. T. ; 2^o Pièces poétiques du Pentateuque et des livres historiques ; 3^o Cours d'arménien.

WURZBURG. — A. SCHOLZ : 1° Ézéchiel; 2° Cours d'hébreu. — J. GRIMM : 1° Exégèse des Actes des Apôtres; 2° Introduction au N. T. — O. BRAUN : Le Targum de Jonathan sur Ézéchiel.

AUTRICHE-HONGRIE.

GRATZ. — J. WEISS : 1° Lingua hebraica; 2° Librorum historicorum V. T. partes selectæ e textu vulgatæ editionis; 3° Introductio generalis in libros V. T. et historia sacra V. T. usque ad Davidem; 4° Archaeologia biblica; 5° Lingua arabica. — M. GUTJAHR : 1° : Évangile de saint Marc; 2° Introduction au N. T.; 3° Première aux Corinthiens.

INNSBRUCK. — P. NISIUS : 1° Introductio generalis et specialis in N. T.; 2° Exegesis in evangelium secundum Lucam; 3° Grammaire syro-chaldaïque. — M. FLUNK : Daniel.

PRAGUE (*faculté allemande*). — M. SCHNEEDORFER : 1° Expositio Evangelii secundum Marcum; 2° Introductio in N. T. — M. ROHLING : 1° Antiquitates biblicæ; 2° la Bible et la Science. — M. GERBER : 1° Deuteronomium; 2° Langues sémitiques.

PRAGUE (*faculté tchèque*). — M. SYKORA : 1° Introductio in N. T.; 2° Expositio Evangelii secundum Joannem. — M. SEDLACEK : 1° Antiquitates biblicæ; 2° Explicatio psalmodum; 3° Grammaire hébraïque, arabe et araméenne.

VIENNE. — M. POLZL : 1° Évangile de saint Luc; 2° Introduction au N. T.; 3° Éphésiens. — M. NEUMANN : 1° Osée; 2° cours d'arabe; 3° Studia samaritana. — M. SCHAEFER : 1° Histoire sainte jusqu'à David; 2° Le second livre des Rois; 3° Les prophéties de l'A. T. — Rappelons que, à la faculté de philosophie de Vienne, M. BICKELL fait trois cours : 1° grammaire araméenne et 2° exercices de traductions araméennes; 3° grammaire et critique textuelle hébraïque (les Lamentations).

BELGIQUE.

LOUVAIN. — M^{re} T. J. LAMY : 1° Explication de l'Apocalypse; 2° Cours approfondi d'hébreu; 3° Cours de syriaque. — A. VAN HOONACKER : 1° Introduction à l'hist. crit. de l'Ancien Testament : la restauration juive après l'exil de Babylone; 2° Éléments de langue hébraïque. — A. HEBBelynck : Langue égyptienne : 1° Copte, fragments bibliques et traité du « Mystère des lettres grecques » : 2° Hiéroglyphes, inscription de Pepi I^{er} et textes choisis.

ÉTATS-UNIS.

WASHINGTON. — M. GRANNAN : 1° Introduction générale au N. T., y compris l'histoire du canon du N. T.; 2° Introduction aux évangiles, leur authenticité, leur crédibilité, le problème des synoptiques; 3° Introduction générale à l'A. T.; 4° Commentaires de passages choisis tirés des évangiles, commentaires de l'épître aux Romains, commentaire des prophéties messianiques de l'A. T. — M. HYVERNAT : 1° Littérature sémitique et égyptienne (philologie hébraïque, syriaque, arabe, éthiopienne, assyrienne et la grammaire comparée des langues sémitiques); 2° Épigraphie sémitique et archéologie orientale.

FRANCE.

ANGERS. — N. N. : 1° Prophéties messianiques; 2° Romains, Corinthiens, Éphésiens, Colossiens, Galates, Thessaloniciens!

LILLE. — M. ROHART : 1° La Genèse et l'Exode; 2° Les miracles évangéliques — N. PANNIER : 1° La poésie et les livres poétiques des Hébreux; 2° Le Psautier de David; 3° Isaïe et David; 4° Cours d'hébreu.

LYON. — *Ne nous a pas adressé ses programmes.*

PARIS. — M. VIGOUROUX : Origines bibliques. — M. FILLION : Petits prophètes (Michée et suiv.). — M. GRAFFIN : 1° Psaumes sur l'hébreu; 2° Cours de syriaque, chrestomathie de Bernstein.

TOULOUSE. — *Même observation que pour Lyon.*

Ajoutons pour la France la mention de deux établissements extra-confessionnels :

COLLÈGE DE FRANCE. — M. PHILIPPE BERGER explique le premier livre des Rois et expose l'introduction à la géographie historique de la Phénicie et de la Palestine.

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES. — M. CARRIÈRE explique les livres de Josué et des Juges; M. CLERMONT GANNEAU fait un cours d'archéologie hébraïque, et étudie les antiquités de Palestine, Phénicie et Syrie; enfin notre collaborateur, le R. P. SCHEIL, traite la philologie et l'archéologie assyriennes.

HOLLANDE.

LEYDE. — M. KOSTERS : L'Exode. — M. VAN MAANEN : 1° Les Épîtres aux Thessaloniens; 2° Saint Marc.

GRONINGUE. — M. WILDEBOER : 1° Les Psaumes; 2° La Genèse. — M. VAN RHYN : Les Évangiles. — M. VAN HAM : Les Rois.

UTRECHT. — M. VALTON : Jérémie. — M. BALJON : Les Synoptiques.

AMSTERDAM. — M. MATTHES : 1° Les Paralipomènes; 2° Les Rois; 3° Aggée; 4° Les Psaumes. — M. BRANDT : 1° Les Synoptiques; 2° Quelques chapitres des épîtres de saint Paul.

ROME.

COLLÈGE ROMAIN. — P. GISMONDI : 1° Histoire du canon de l'Ancien Testament; 2° Herméneutique biblique; 3° Les psaumes.

SAPIENCE. — M^{sr} GUIDI : 1° Hébreu, livres poétiques et sapientiaux; 2° Assyrien, textes cunéiformes sur les campagnes contre la Palestine.

APOLLINAIRE. — M^{sr} Martinetti : Authenticité, intégrité, véracité des Livres saints. — M. MARUCCHI : Histoire des relations entre Israël et Assur. — M^{sr} UGOLINI : Hébreu et syriaque. — M^{sr} BUGARINI : Arabe. — M. MISKJIAN : Arménien. — M. MARTINETTI : Copte.

MINERVE. — P. BECCHI : Les Évangiles d'après la concordance de M. Fillion.

PROPAGANDE. — N. N. : De auctoritate humana librorum Sacrae Scripturae (comm. du manuel d'Ubaldo).

SUISSE.

FRIBOURG. — V. ZAPLETAL : 1° Exposition des psaumes; 2° Introduction au N. T.; 3° Archéologie biblique. — V. ROSE : 1° Épîtres aux Corinthiens; 2° Histoire du Canon.

Conférences bibliques et archéologiques du couvent de Saint-Étienne, 1895-1896. — Ouverture le 2 décembre. *Allocution*, T. R. P. Le Vigoureux,

prieur de Saint-Étienne. *Le récit de la Création*, par le T. R. P. Lagrange, des Frères-Prêcheurs. — 9 décembre : *Les fouilles actuelles de Jérusalem*, par M. le Dr E. Bliss, auteur des fouilles. — 16 et 23 décembre : *L'âge de pierre en Palestine*, par le T. R. P. Germer-Durand, des Augustins de l'Assomption. — 13, 20 et 27 janvier : *Sainte Hélène, sainte Paule et sainte Sylvie en Palestine*, par le R. P. Séjourné, des Frères-Prêcheurs. — 3 février : *Explication de quelques passages bibliques par les usages orientaux*, par le R. P. Rhétoré, des Frères-Prêcheurs. — 24 février : *Le mont des Béatitudes*, par M. l'abbé Heydet, prêtre du patriarcat. — 2 et 9 mars : *Origène et la géographie biblique*, par M. l'abbé Jean Marta, prêtre du patriarcat. — 16, 23 et 30 mars : *Le sud de la mer Morte*, par T. R. P. Lagrange, des Frères-Prêcheurs.

L'œuvre de la Revue biblique internationale. — La Rédaction est heureuse de mentionner l'encouragement qu'elle a reçu du Chapitre général de l'Ordre des Frères-Prêcheurs réuni à Avila, en juin 1895, sous la présidence du Révérendissime Père André Frühwirth. On y lit au chapitre des approbations : « *Quum hodie Christi doctrina veritatesque Fidei in periodicis foliis vernacula lingua editis ac in vulgus quotidie et ubique diffusis frequentiori aggressionem impugnentur, necesse omnino est ut defensio similiter ampliori modo procedat, ideoque gratulamur Fratibus nostris, qui diariis conscribendis cujusvis nominis vel idiomatis existant, sive Religionis dogmatibus tuendis, vel sensibus Sacrarum Litterarum interpretandis, vel pietati Fidelium augendæ, vel historiis domesticis juribusque nostris explanandis dant operam; ac speciatim commendamus Ephemerides, quibus titulus est : ANALECTA SACRI ORDINIS PRÆDICATORUM, — REVUE BIBLIQUE, — REVUE THOMISTE, nec non alias.* » — Qu'il nous soit permis de joindre à cette approbation la mention des encouragements que nous avons reçus dans les revues scientifiques et dans les corps savants, Notre collaborateur le R. P. SCHEIL a été nommé professeur d'archéologie et de philologie assyrienne à l'École des Hautes Études (Sorbonne), à Paris, presque en même temps que nos deux collaborateurs les RR. PP. SÉJOURNÉ et GERMER-DURAND, en compagnie du R. P. DELATTRE, étaient élus associés correspondants de la Société nationale des Antiquaires de France. Les *Études religieuses* nous ont marqué une bienveillance à laquelle nous ne pouvons qu'être infiniment sensibles. Hier enfin on nous communiquait les quelques lignes suivantes de M. Salomon Reinach (*Chronique d'Orient*, xxx, 1894-95, p. 81, extrait du fascicule novembre-décembre de la *Revue archéologique*) : « Je suis heureux de constater que la *Revue biblique* est devenue un organe tout à fait sérieux. Non seulement elle tient au courant des découvertes palestiniennes et de la « littérature » qu'elles provoquent, mais ses articles de fond, du moins ceux des dernières livraisons parues, témoignent d'un louable esprit de sincérité dans la discussion des questions épineuses. »

S.

BIBLIOGRAPHIE

- Kamphausen.** — *Die berichtigte Lutherbibel.* Rectoratsrede mit Anmerkungen. Berlin, 1894, Reuther. In-8°, 66 p. — 1 m. 50.
- Kattenbusch.** — *Das apostolische Symbol.* Seine Entstehung, seine geschichtl. Sinn, seine urspr. Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. Tome. 1. Die Grundgestalt des Taufsymbols. Leipzig, 1894, Hinrichs. In-8°, xiv-410 p. — 14 m.
- Kayser's.** — *Theologie des Alten Testaments.* 2 Aufl., auf Grund der von Reuss besorgten ersten Ausgabe neu bearbeitet von K. Marti. Strassburg, 1894, Bull. In-8°, x-319 p. — 4 m.
- Kohut.** — *Secular and theological studies.* The extent to which they are both necessary for the rabbi; the nature and varieties of such studies. In-8°, 13 p.
- Kohut.** — *The Hebrew Scriptures what they have wrought for mankind.* A lecture delivered before the World's Parliament of Religions at Chicago, 16 sept. 1893. In-8°, 18 p.
- Kolmodin.** — *Profeten Mika.* Ofversättning med kortfattad utläggning. Stockholm, 1894. In-8°, vi-76 p. — 1 kr. 75.
- Kuiper.** — *Zacharia IX-XIV.* Eene exegetisch-critische studie. Utrecht, 1894, Kemink. In-8°, xiv-172 p. — 1 flor.
- Lagrange.** — *The great pyramid by modern science an independent witness to the literal chronology of the Hebrew Bible and British Israel identity in accordance with Brück's law of the life of nations with a new interpretation of the time prophecies of Daniel and S. John, recently revised with five new appendix, by the author, and a short note by Piazza Smyth.* London 1894, Burnet. In-8°, 275 p. — 10 schill. 6.
- Laurent.** — *La magie et la divination chez les Chaldéo-Assyriens.* Paris, 1894, à l'Art indépendant. In-8°, 93 p. — 3 fr.
- Laurie.** — *Assyrian echoes of the word.* New-York, 1894. In-8°, 380 p. — 2 dol.
- Lefèvre.** — *Race and language.* London, 1894. Paul. In-8°, 430 p. — 5 schill.
- Levi Simeone.** — *Vocabolario geroglifico copto-ebraico.* Vol. 8. suppl. 2. contenente 200 segni nuovi e 8000 nuove voci e varianti ed un grande numero di frasi ed espressioni ad aggiungersi a quelle registrate nei precedenti volumi. Torino, 1894, Salussolia. In-4°, 310 p. — 30 lir.
- Levin.** — *Versuche hebräischen Synonymik.* 1. Die intransitiven Verba der Bewegg. 1. Hälfte. Berlin, 1894, Calvary. In-8°, vi-49 p. — 1 m. 20.
- Liebmann.** — *Hebräische Lesefibel nach der analytisch-synt. Methode bearb.* 4. Aufla. Frankfurt, 1894, Kauffmann. In-8°, 44 p. — 0 m. 60.
- Loisy.** — *Les évangiles synoptiques,* traduction et commentaire. Paris, 1894, Picard. In-8° en 3 fascic. 348 p. — 7 fr. 50.
- Maggs.** — *An introduction to the study of Hebrew;* containing grammar, exercises and reading lessons. London, 1894, Kelly. In-8°, 180 p. — 5 schill.
- Marcuse.** — *Vocabularium f. e. Auswahl hebräischer Gebete u. Psalmen, nebst grammat. Tabellen.* 4 Aufla. Berlin, 1894, Latte. In-8°, 40 p. — 0 m. 60.
- Margoliouth.** — *Descriptive list of the hebrew and samarit. manuscr. in the british Museum.* London, 1894, Longmans. In-4°. — 6 schill.
- Maronier.** — *Het Paschfest;* historische studie. Arnhem, 1894, Gouda. In-8°, iv-13 p. — 1 flor. 25.

- Martine.** — *Histoire du monde oriental dans l'antiquité*. Les révolutions, les peuples, les religions, les gouvernements. Paris, 1894, Dupont. In-8°, vii-492 p. — 3 fr. 50.
- Maspéro.** — *Histoire ancienne des peuples d'Orient*. Tome 1. Les origines; Egypte, Chaldée. In-8°, 1894, Hachette. (*En voie de publication, par livraison.*)
- Masson.** — *Hebrew exercise book*; With practical grammar of the word forms, and an appendix and tables. Cambridge, 1894, Hall. In-8°, 470 p. — 12 schil. 6.
- Maunoury.** — *Commentarius in Psalmos*. Paris, 1894, Bloud. 2 vol. In-8°, xi-360 et 307. — 10 fr.
- Maurice.** — *The Acts of the Apostles*; a course of sermons. London, 1894, Macmillan. In-8°, 350 p. — 4 schil.
- Mauss.** — *L'Eglise de St Jérémie à Abou-Gosch* (Emmaus de S. Luc, et Castellum de Vespasien); avec une étude sur le stade au temps de S. Luc et de Flavius Josèphe. Mesures théoriques du pilier de Tello. Paris, 1894, Leroux. In-8°.
- Mazoyer.** — *Histoire sacrée. L'Ancien Testament en cinquante tableaux*. — *Le Nouveau Testament en cinquante tableaux*. Paris, 1894, Laurens. 2 vol. In-4°, 104 p. et 104 p. — Chaque vol. 3 fr.
- Milman.** — *History of the Jews*. London, 1894, Routledge. In-8°. — 1 schill.
- Moeller.** — *Histoire des peuples anciens de l'Orient*. Louvain, 1894, Peeters. In-8°, 63 p. — 0 fr. 90.
- De Moor.** — *Un épisode oublié de l'histoire primitive d'Israël et l'Asie antérieure sous le règne des deux Aménophis III et IV, d'après la correspondance d'El-Amarna*. Arras, 1894, Sœur. In-8°, 45 p.
- Morehead.** — *Outline studies in the books of the Old Testament*. New-York, 1894, Revell. In-8°, 363 p. — 1 dol. 50.
- Moss.** — *From Malachi to Matthew*: outlines of the history of Judea from 440 to 4 b. C. (Books for Bible students). London, 1894, Kelly. In-8°, 254 p. — 2 schill. 6.
- Müller.** — *Ezechiel Studien*. Berlin, 1894, Reuther. 65 p. — 3 m.
- Myers.** — *Gems from the Talmud, translated into English verses*. London, 1894, Simpkin. In-8°.
- Neil.** — *Pictures and stories from the holy Land*. London, 1894. — 2 schill. 6.
- Nowack.** — *Lehrbuch der hebraischen Archäologie*. Freiburgbrigg., 1894, Mohr. 2 vol. 8°. xv-396 et viii-323 p. — 9 et 7 m.
- Παπαδόπουλος-Κεραμεύς.** — Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας ἡ συλλογὴ ἀνεκδότων καὶ σπανίων ἐλληνικῶν συγγραφεῶν περὶ τῶν κατὰ τὴν Εὐράν ὁρθοδόξων ἐκκλησιῶν καὶ μάλιστα τῆς τῶν Παλαιστινῶν συλλεγεῖντα μὲν καὶ ἐκδιδόμενα ὑπὸ ἐκτυπούμενα δὲ ἀναλώμασι τοῦ αὐτοκρατορικοῦ ὁρθόδοξου Παλαιστινοῦ συλλόγου. Tom. 2. Ἐν Περτρούπολει. 1894, in-8°, ix-540 p.

NOTA. — **Messieurs les Auteurs et Éditeurs qui désirent un compte rendu ou recension des ouvrages qu'ils publient, sont priés d'en envoyer un exemplaire à l'École d'études bibliques, couvent des Pères Dominicains, à Jérusalem (Turquie d'Asie). Taxe de l'Union postale.**

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^{ie}. — PARIS.

LA BIBLE ET L'AVESTA

Le Très Révérend Père Directeur de la *Revue biblique* me fait l'honneur de me demander pour ses lecteurs quelques explications concernant l'origine du Zoroastrisme et les rapports qui existent entre cette religion et celle dont la Bible est le code authentique. Je réponds bien volontiers à son appel; d'autant plus que cela me fournit l'occasion de donner une marque de sympathie à son œuvre dont j'apprécie grandement le but et l'esprit. On ne saurait trop applaudir aux efforts faits par les catholiques pour donner à leurs études religieuses le caractère de science et de légitime progrès, qui doit faire leur honneur devant le monde incroyant, et dissiper des préjugés qui éloignent de nous des consciences honnêtes, mais trompées par des dehors décevants.

Il ne s'agit plus aujourd'hui d'élever autour de nous de fragiles murailles qu'un souffle adverse abat comme un château de cartes. Notre défense doit nous assurer contre les coups et les moyens d'attaque les plus redoutables; nous devons inspirer le respect et la confiance en montrant au monde sur nos remparts des défenseurs munis des armes scientifiques les plus perfectionnées; il ne faut plus que nous soyons constamment tributaires de l'extérieur. Honneur à ceux qui comprennent ce besoin dans toute son étendue, et ne négligent rien pour y satisfaire. Mais venons-en à notre sujet.

S'il est un fait dont la constatation frappe et étonne, c'est celui des ressemblances qui rapprochent la religion de l'Avesta de celle de la Bible. Des deux côtés c'est un prophète, un homme d'une sainteté éclatante auquel Dieu révèle des doctrines et un culte. Ces deux héros célestes proclament également l'existence d'un seul Dieu, d'anges et de démons, de récompenses et de châtiments réservés aux bons et aux méchants selon leurs œuvres. Tous deux enseignent une loi morale dont l'une a des traits identiques à ceux de l'autre; tous deux établissent un système d'impuretés provenant de faits matériels et des moyens de purification. L'Avesta pousse même certains principes plus loin que la Bible; cela est spécialement vrai de la rétribution future et de la résurrection des corps.

Qu'il y ait eu emprunt d'un côté ou de l'autre, cela est difficile-

ment contestable. Il semble peu probable que ces idées étrangères aux conceptions religieuses de tous les autres peuples soient nées spontanément et d'une manière absolument indépendante chez deux nations d'origine et de caractère essentiellement différents.

Les savants qui n'ont point foi en la divinité de nos Livres saints et qui, par conséquent, sont portés vers tout ce qui peut en détruire l'autorité, ont naturellement attribué la priorité d'origine à l'Avesta et conséquemment font des législateurs des Hébreux les plagiaires de Zoroastre. Il en est de même des spécialistes et de leurs sectateurs qui veulent faire remonter l'origine du Zoroastrisme à un âge reculé et reporter la composition de l'Avesta au delà du dixième siècle de l'ère païenne. C'est là, on le comprend aisément, une question préjudicielle. Si Zoroastre a précédé Moïse, on ne peut lui contester la paternité de ses doctrines; Moïse s'excusera bien difficilement de l'accusation de plagiat et la révélation ou l'inspiration divine disparaît, sans retour possible.

N'est-il donc pas moyen de fixer approximativement l'époque où parut le livre sacré de l'Éran? Cette question a fait l'objet de longs débats. Le professeur W. Geiger, aujourd'hui à Erlangen, avait, il y a quelques années, exposé longuement les raisons qui lui faisaient croire à une haute antiquité. Comme on va le voir, il ne me fut pas difficile de renverser l'échafaudage de preuves qu'il croyait avoir accumulées. Tout dernièrement un professeur très distingué de l'Université de Leide a cru avoir apporté de nouveaux appuis à cette thèse, mais à mes yeux sans plus de succès. Aussi J. Darmesteter, l'illustre éraniste français mort l'an passé, n'a pas hésité à soutenir, dans son dernier grand ouvrage sur l'Avesta, que ce livre avait vu le jour après Alexandre le Grand. Voilà certes une divergence de vues assez grande et que s'expliqueront difficilement les savants dont les études n'ont point eu principalement pour objet ce point d'histoire religieuse.

La chose est cependant bien simple en soi. L'Avesta ne porte en lui aucun indice certain de sa date; l'histoire ne nous en dit absolument rien, ou plutôt ce que les Grecs en rapportent, renseignements très maigres sans contredit, est absolument indigne de croyance. Ainsi il en est qui reportent l'âge du voyant éranien jusqu'au soixantième siècle avant notre ère. La plus ancienne mention qui soit faite de son nom se trouve dans une phrase de l'Alcibiade de Platon, où il est dit que les rois de Perse étaient instruits de la *Μαγεία Ζωροάστρου*. Mais ce passage est évidemment interpolé; il cadre mal avec le texte où il est inséré et l'histoire dément cette assertion d'une manière certaine quoique indirecte. D'un autre côté, on constate dans l'Avesta des faits, des

coutumes, des idées dont une certaine partie dénote une origine antique, tandis que l'autre porte tous les caractères d'une époque relativement récente. Tout donc, sur ce terrain, est doute et incertitude quand on s'arrête à la surface. Mais une étude approfondie permet de poser certains jalons au moyen desquels on peut circonscrire les probabilités à une période assez restreinte, pour déduire de là des conclusions qui servent à résoudre notre problème avec une probabilité qui équivaut presque à la certitude.

Avant d'entrer dans le cœur de ce problème nous devons présenter une observation d'une importance capitale dans la discussion de notre sujet. Une des sources principales de ces divergences de vues et des erreurs qu'elle implique vient de ce qu'on envisage l'Avesta d'une manière entièrement erronée. On veut, en effet, y voir l'œuvre d'un homme et un corps de doctrine homogène, d'une origine unique. Or c'est tout le contraire de la vérité.

En réalité la religion de l'Avesta s'est formée sous l'influence de trois courants d'idées très différents, qui s'entrecroisent, se contrarient même très souvent, et entre lesquels les rédacteurs de ce livre sacré cherchent à établir une union trop souvent impossible. Au fond, on y retrouve le polythéisme des races aryaques ou indo-européennes, la personnification des forces de la nature, leur déification et le culte des génies qui les représentent.

C'est ainsi que nous y retrouvons *Hôma* (sanskrit, *Sôma*), le jus de la plante sacrée offert au sacrifice principal, *Mithra*, personnification de la lumière, *Ardivi Sûra Anâlûta*, génie de l'eau, et beaucoup d'autres encore. Leur caractère de pur élément matériel se manifeste encore dans l'Avesta dans toute sa nudité primitive. Ainsi, dans les *Yesht* ou hymnes qui leur sont consacrés, *Hôma* est désigné comme le jus sacré lui-même et *Ardivi Sûra* comme la source d'eau céleste qui descend des hauteurs olympiennes pour se répandre sur la terre. Mais en même temps l'un et l'autre sont traités comme des génies d'une existence personnelle et rattachés au système zoroastrien par la qualification de « créé par Mazda », ou Ahura Mazda, le dieu du monothéisme avestique. Le dualisme, de son côté, se montre dans la doctrine des deux génies incréés, l'un du bien, l'autre du mal, en lutte perpétuelle pour la création et le développement des êtres ou pour leur destruction. Ce système se combine avec celui du culte des éléments, de leur pureté naturelle que l'homme doit conserver intacte et que les génies démoniaques s'efforcent constamment de ternir. La principale impureté est causée par la mort, par le contact de cadavres ou de morceaux de cadavres d'hommes ou de chiens.

Le monothéisme y est introduit par la création du personnage d'*Ahura Mazda*, « le Maître-Sage », « le Sage souverain maître », dont le rôle est combiné avec celui des génies de la nature et des démons avestiques d'une manière assez habile parfois, mais souvent aussi suffisamment maladroite pour que l'opération surajoutée se trahisse aux yeux des clairvoyants.

Il est évident que le monothéisme, tout imparfait qu'il soit, est l'œuvre de la dernière main. Fréquemment les génies des éléments sont présentés dans les prières avestiques comme existant par eux-mêmes, comme indépendants d'*Ahura Mazda*, et ces génies représentent le polythéisme commun aux Éraniens et aux Indous, polythéisme certainement antérieur aux spéculations monothéistiques des réformateurs éraniens, puisque l'Inde ne connaît rien de celles-ci.

Les prédicateurs des doctrines dualistiques et monothéistiques n'abolirent pas l'ancienne religion du pays; ils se contentèrent de la combiner avec la nouvelle foi et laissèrent subsister le culte des génies qui ne contrariaient pas le leur, dès que ceux-ci étaient traités en inférieurs des deux principes primordiaux. Souvent on est surpris de trouver, au milieu d'un hymne où certains génies de la nature, tel que *Mithra* ou *Hôma*, sont traités en esprits tout-puissants indépendants, le qualificatif de *Mazdadhâta*, créé par *Mazda*, auquel on ne s'attendait guère, et dont l'interpolation se trahit parce que son introduction rompt la régularité métrique des strophes.

On comprend qu'en raison de cette origine l'Avesta contient des parties qui remontent à une haute antiquité, tandis que d'autres sont beaucoup plus récentes. Le caractère des doctrines explique cette diversité. Cependant on ne doit point se laisser tromper par les apparences. Les hymnes qui s'adressent aux génies des éléments ne datent pas certainement pour cela de la période antézoroastrienne. Il est aussi presque certain qu'après un premier succès des prédications monothéistiques, le culte des génies antiques reprit quelque faveur et de nouveaux hymnes furent composés en leur honneur.

Quoi qu'il en soit, l'origine de l'Avesta et du Zoroastrisme nous est absolument inconnue. Quand vécut Zoroastre, quel pays lui donna le jour, à quelle contrée appartiennent l'Avesta et sa langue, quand ce livre fut-il rédigé? Ce sont là autant de questions auxquelles il est absolument impossible de répondre.

Les dires des auteurs grecs ne méritent aucune croyance; comme on l'a vu, il en est qui reportent l'âge de Zoroastre à 6.000 ans avant J.-C. Il suffit de citer ce trait pour montrer ce que valent les assertions des Théopompe, des Xanthus et autres *historiens* du même caractère.

Il y a quelque cinquante ans, des savants enthousiastes, les Haug, les Burnouf, les Lenormant, fixaient *avec certitude* cet âge au quinzième siècle ou au vingtième siècle avant notre ère. Ces conjectures hasardées ont fait place à de plus sages appréciations, et j'ai démontré par des arguments restés sans réplique que tous les motifs apportés en faveur de la haute antiquité de l'Avesta ne reposaient sur aucune base sérieuse, que l'on avait au contraire les preuves incontestables d'un âge assez récent. Voici, en peu de mots, un aperçu de cette discussion.

Les preuves que l'on alléguait en faveur de l'âge reculé de l'Avesta sont entre autres, la presque identité de sa langue et de celle des Védas indous, la similitude des mythes des deux religions, l'absence complète de mention des Perses, des Mèdes et autres peuples éraniens connus de l'antiquité grecque; ce qui prouverait une époque de composition très proche des temps où les deux branches de la famille aryaque étaient encore réunies.

Il est à peine utile de démontrer que ces preuves n'en sont point. D'abord les ressemblances dont on arguë ne sont guère aussi grandes qu'on le prétend; et, le fussent-elles même, elles ne prouveraient absolument rien. L'allemand et le néerlandais, par exemple, sont aussi proches l'un de l'autre que l'avestique et le védique. En raisonnant comme on le fait par rapport à l'Avesta, on devrait conclure que les livres écrits dans ces derniers temps en langue néerlandaise, ont vu le jour à l'époque où les deux idiomes germaniques n'en formaient encore qu'un seul.

L'identité des mythes n'est rien moins que réelle; le fond est commun, cela est certain, mais il a été retravaillé, métamorphosé de telle façon que ce qui est phénomène céleste dans les Védas devient scène de la terre dans l'Avesta,

Ainsi le mythe de l'orage qui joue le rôle le plus important dans la religion védique, qui fournit au culte une de ses principales cérémonies, n'est plus dans l'Avesta que l'objet d'un court récit où le démon de la tempête n'est plus qu'un serpent terrestre et le dieu vainqueur de ce monstre devient un prince éranien. L'effacement est tel que sans l'identité de nom entre l'*Ahi*, démon de la tempête dans les Védas, et l'*Azhi* de l'Avesta, on n'aurait pu retrouver l'origine de la légende avestique. Quant à l'absence des noms de la Perse et de la Médie, elle s'explique très naturellement. L'Avesta n'a point été composé en Perse ni pour la Perse, mais pour le nord de l'Éran qui se qualifiait lui-même d'Arie, comme les Mèdes s'intitulaient 'Αρίαι selon le témoignage d'Hérodote. Il en est de l'Avesta comme, par exemple, d'un rituel allemand qui ne ferait mention ni des Bavarois ni des

Westphaliens. Les autres arguments ne sont pas plus sérieux, pas même celui qui a été invoqué tout dernièrement et dont nous ferons une brève mention, d'autant plus qu'il concerne plutôt l'âge du Zoroastrisme que celui de l'Avesta.

La réforme zoroastrienne, a-t-on dit, doit avoir eu lieu à une époque très reculée, puisque au temps de Darius le nom du grand dieu avestique avait pris une forme altérée, au point que les deux parties du nom d'Ahura Mazda s'étaient combinées de manière à former le mot unique *Ahuramazdâ* ou *Auramazdâ*. Il semble même qu'à l'origine le terme principal était *Mazdâ* seul.

Je ne comprends pas bien, je l'avoue, quelle conclusion on peut tirer de là. Il ne faut sans doute pas plus d'un siècle ou deux pour faire opérer cette contraction du nom divin. Et d'ailleurs rien ne prouve que le nom d'Ahura Mazdâ ou de Mazda ait été inventé par Zoroastre et ne fût pas déjà connu quand celui-ci rêva sa réforme.

Nous ne mentionnerons que pour mémoire d'autres motifs invoqués, tels que l'absence de monnaie, l'étendue des livres avestiques ou la vie nomade des peuples auxquels s'adressent les prédications des docteurs mazdéens. Il n'est pas besoin de rappeler que la monnaie n'a été connue en Perse même qu'au temps de Darius, que bien des peuples de l'Asie centrale sont encore nomades aujourd'hui et ne cultivent guère le sol, et qu'un siècle suffirait amplement pour la composition d'ouvrages plus vastes encore que le grand Avesta.

D'autre part, l'état de la langue très altérée indique certainement une époque de décomposition qui ne peut être fort ancienne. Certains noms de ville tels que celui de Bakhdhi ne peuvent avoir eu cette forme qu'au temps de la décadence de la langue et après celui où, selon le témoignage des inscriptions, cette ville s'appelait encore Bakhtra. L'état de civilisation et de luxe des maisons que l'on constate d'après certain passage n'a pu exister qu'après le règne de Cyrus.

Quelques passages ne s'expliquent que par l'hypothèse d'une lutte contre le Bouddhisme et le Brahmanisme ou témoignent d'une époque assez rapprochée de notre ère. Ainsi Babylone est citée comme la capitale du prince *Thraetaona*, le vainqueur du serpent *Azhi*. Cette ville était donc entrée déjà dans le domaine des mythes.

Nous n'insisterons pas davantage sur cette question; rappelons seulement que ni Hérodote, ni Xénophon, ni Ktésias qui ont parcouru la Perse ou l'ont même habitée longtemps, ne font aucune mention de Zoroastre, bien qu'ils s'occupent spécialement de la religion de ce pays.

Il faut donc aller contre toutes les probabilités pour soutenir l'anti-

quitte de la religion de Zoroastre et lui assigner une date antérieure au septième ou huitième siècle avant notre ère.

S'il en est ainsi, la question de priorité, en ce qui concerne la Bible, est résolue par elle-même. On n'emprunte pas à ceux qui sont venus après nous. Mais comme la date d'origine du Zoroastrisme n'est pas absolument certaine, nous pousserons plus loin nos recherches et nous examinerons le résultat auquel nous conduit l'étude des doctrines elles-mêmes. Une première réflexion confirmera nos précédentes affirmations. L'apparition du monothéisme, par une sorte de génération spontanée, au milieu des Éraniens est un fait qui ne s'explique aucunement. Les Érano-Indous ou Aryas orientaux étaient, comme ceux d'Europe plongés dans le polythéisme et n'avaient plus aucun soupçon de l'unité et de l'infinité divines. A l'époque où le Zoroastrisme dut se former, les Éraniens du Nord plus encore que les Persans étaient dans un état de civilisation très peu avancé, et des conceptions aussi élevées que celles dont l'Avesta témoigne n'ont pu naturellement naître dans l'esprit de l'un d'entre eux sans influence extérieure. L'idée d'un prophète auquel Dieu apparaît et révèle sa loi n'a pu davantage germer chez ces peuples. Du moins l'hypothèse opposée est-elle entièrement contraire aux procédés de la raison humaine et à l'évolution des idées telle que l'histoire nous l'apprend.

C'est donc se mettre en contradiction avec l'histoire entière de l'humanité et les lois de l'esprit humain que de supposer l'éclosion des idées monothéistiques et prophétiques chez un peuple arya encore à demi barbare et privé de tout contact avec une nation plus avancée en civilisation.

Rien n'est plus frappant que l'identité absolue de ces termes si souvent employés dans la Genèse et l'Avesta. *Dixit Dominus Moisi et dixit Ahura Mazda Zoroastri*. Certainement, au temps où vivait le prophète hébreu, l'Avesta n'existait point, ou, s'il existait, il ne pouvait être connu des Israélites, car les Éraniens étaient séparés des terres où prêchait Moïse par des régions immenses, des peuples divers. Les Assyriens eux-mêmes ne les connaissaient pas. La Perse et la Médie étaient alors occupées par des tribus de race toutes différentes, et c'est beaucoup plus tard seulement que des noms aryas apparaissent dans la relation des rois assyriens avec leurs voisins de l'Est.

D'ailleurs, le rôle de Moïse est intimement lié aux annales de son peuple et ne peut s'en détacher. Celui de Zoroastre est complètement accessoire ; il a pu être inventé, comme il pourrait être supprimé sans que rien fût modifié à l'histoire des Mèdes.

En outre, le monothéisme avestique est trop imparfait pour avoir

inspiré l'idée de celui de la Bible. Conçoit-on Jéhovah, accablé de maux par Satan, se lamentant dans sa faiblesse et implorant le secours d'autres génies pour obtenir la guérison de ces 99999 maux, œuvres du chef-démon. Pareille supposition semblera ridicule à tout le monde; c'est cependant là la condition du dieu de Zoroastre.

Ce rapprochement est d'autant plus instructif qu'il nous montre en plus l'impossibilité d'admettre que la croyance aux démons chez les Israélites leur est venue des Zoroastriens. Le Satan biblique et l'Ahri-man mazdéen sont aux deux pôles opposés des conceptions relatives aux esprits. Ahriman est un esprit existant de lui-même, *jumeau* de l'esprit du bien, mauvais par nature, adversaire de Dieu et capable de détruire ses œuvres malgré lui. C'est sans doute le contre-pied de la nature et du rôle de Satan, et ce n'est point le premier qui a pu inspirer la conception du second.

D'ailleurs, dans l'Avesta, le monothéisme et le dualisme se trouvent combinés avec une extrême maladresse et souvent même ne le sont pas du tout, mais y subsistent juxtaposés. Ainsi, un des chants lyriques du Yasna expose avec emphase l'existence *in principio* des deux esprits le vivifiant, *spento*, et le destructeur *anró*, sans faire la moindre mention d'Ahura Mazda, et plus loin, Ahura Mazda apparaît seul comme esprit primitif; le bon esprit est alors *Vohumano*, qui peut être un génie créé par Mazda, ou un esprit indépendant, ou, simplement les bonnes tendances personnifiées.

Il est, en outre, assez puéril de vouloir chercher au loin, dans les montagnes de la Tartarie, une croyance qui régnait partout depuis toujours et dont les Israélites avaient rencontré des adeptes tout le long de leur route vers la terre promise, ou bien autour d'eux depuis qu'ils avaient pris possession du Chanaan.

On a fait encore bien d'autres rapprochements entre les croyances bibliques et avestiques, et cela dans le but de réduire les législateurs d'Israël au rôle de plagiaires de l'Éran. Parmi eux il en est qui ont un côté sérieux, mais les autres ne sont vraiment que des puérilités. Nous commencerons par les derniers pour débayer le terrain du sable mouvant. En voici les principaux :

1° Le *paradis terrestre* est une invention éranienne, puisque le mot *παράδεισος* n'est que le mot persan *paradaēza*, enceinte fermée, transporté dans le vocabulaire grec. Ceux qui soutiennent cette thèse n'oublient qu'une chose, c'est que le mot grec en question a été introduit dans le langage biblique au troisième siècle avant notre ère et que l'*Eden* ou le *gan* génésiaque était nommé et décrit de nombreux siècles auparavant.

2° Les *sept anges* « *qui adstant ante Deum* ». Ce sont, à ce qu'on prétend, les sept esprits supérieurs du Mazdéisme, appelés *Amesha Spenta*, ou « Immortels saints, bienfaisants ». — En réalité, les Amesha Spenta sont six et non point sept. Pour avoir ce dernier nombre il faut ranger parmi eux Ahura Mazda lui-même, ce qui est tout autre chose et entièrement étranger à l'esprit de la Bible. En outre, le rôle d'esprits *adstantes ante Deum* est une conception dont on ne trouve aucune trace dans les livres zoroastriens.

3° Mithra, dit-on, est représenté comme un médiateur entre Dieu et les hommes, et c'est de là que viennent toutes les idées de médiation dans la théologie biblique. Ceci est vraiment jouer sur les mots. Mithra n'est nullement un médiateur dans le sens judaïco-chrétien. Son rôle consiste à intervenir en faveur des âmes des défunts lorsque les démons et les bons esprits se les disputent à leur passage dans l'autre monde. Encore cette conception est-elle d'âge récent et postérieure à la vie du Christ.

4° *La résurrection des corps*. Ici l'hypothèse devient plus sérieuse et mérite d'être examinée. Nous avons d'abord à faire une distinction essentielle. L'Avesta se divise en deux parties d'un caractère assez différent et écrites dans des dialectes particuliers. Dans celle qui est regardée comme la plus ancienne, comme contemporaine de la réforme, il n'est nullement question de la résurrection. On y trouve bien le mot *frasho-kereti* auquel on donne cette signification, mais c'est à tort incontestablement. *Frasho-kereti* désigne uniquement la restauration du monde dans l'état où il était avant l'intrusion du mauvais esprit et de la mort qu'il y a semée. Les termes composants l'indiquent de la manière la plus évidente : *Frasho-kereti* ne peut signifier que l'acte de « faire aller en avant », « restaurer, perpétuer ». Cela est d'autant plus certain que, dans un passage de ces hymnes, l'auteur met dans la bouche des fidèles ces paroles bien significatives : « Puissions-nous être ceux qui opèrent cette *Frasho-Kereti*. » On ne prétendra pas sans doute que les hommes pieux puissent faire ressusciter les morts. Bien plus, l'objet de la *frasho-kereti* est désigné de la manière la plus précise, c'est *ahu*, le monde, l'univers, et nullement les morts, encore moins les corps morts. Puissions-nous être de ceux *yôî frashem Kerenâon ahûm* qui rendront *frashem* « perpétué par sa rénovation » !

La résurrection, la *revenue* des morts est clairement indiquée dans la partie plus récente de l'Avesta au Vendidad XVIII, 108, et au Yesht ou hymne XIX en l'honneur des génies. Mais à quelle époque appartiennent ces passages, de quand datent-ils ? C'est une question à la-

quelle personne ne pourrait répondre. La doctrine de la résurrection était certainement connue en Judée deux siècles avant J.-C. puisque les Sadducéens la niaient. Ces fragments de l'Avesta sont-ils plus anciens? Il serait téméraire de répondre dans un sens quelconque; il l'est encore plus d'affirmer qu'ils ont été les sources de la croyance qui s'était répandue en Judée à l'époque que nous venons de désigner.

On prétend, il est vrai, trouver dans un passage d'Hérodote la preuve que les Perses croyaient déjà à la résurrection au sixième siècle de l'ère ancienne. Au livre III, 62, de ses histoires, l'auteur grec raconte que Cambyse apprenant la révolte du faux Smerdis crut que son frère n'avait pas été assassiné et qu'il revenait d'un lieu d'exil quelconque pour disputer le trône au fratricide. L'officier chargé précédemment de faire mettre à mort le malheureux prince, voyant la colère du roi, lui dit : Maître, soyez sans crainte, Smerdis est mort, je l'ai tué et enterré de mes mains. Si toutefois les morts ressuscitent, craignez aussi qu'Astyage le Mède ne revienne également. Mais si tout est comme toujours, alors il ne vous arrivera rien de fâcheux de cet insurgé. » Il n'y a évidemment là qu'une ironie et nullement l'expression d'une créance. D'ailleurs, le mot employé par Hérodote ἀνίστημι indique seulement le retour des morts sur la terre et nullement la résurrection des morts.

De tout cela il résulte, tout au moins, que la croyance à la résurrection des corps n'est point primitive dans le Zoroastrisme, qu'elle y a été introduite à une époque notablement plus récente que celle où vécut Zoroastre. Les mazdéens l'ont donc empruntée quelque part; où? c'est ce que nous ne pouvons dire. Mais ce seul fait de l'emprunt enlève aux hagiographes tout droit de supposer que les Juifs aient reçu de l'Est l'idée qu'ils s'en sont formée à une époque restée inconnue.

La doctrine de la rétribution après la mort est la seule qui soit exposée avec plus de clarté et de précision dans l'Avesta que dans l'Ancien Testament; mais cette doctrine a été, de tout temps, répandue chez tous les peuples. Les Juifs étaient entourés de nations qui la professaient hautement; il est donc parfaitement inutile d'aller chercher chez les Mèdes ou les Bactriens l'origine d'une croyance qui n'est en somme qu'un dictamen de la loi de la conscience naturelle. Si les législateurs hébreux l'ont plus ou moins laissée dans l'ombre, ce n'est certainement point par ignorance, mais par une volonté spéciale, divine à nos yeux, qui voulait attacher à l'observation de la loi mosaïque des conséquences immédiatement saisissables et appréciables.

La chute des premiers humains n'est pas mentionnée dans l'Avesta, il n'y est fait aucune allusion. On n'en trouve que dans les livres pehlevis postérieurs au commencement de l'ère chrétienne.

Nous ne fatiguerons pas nos lecteurs par de plus longs détails. Ce que nous venons de dire suffira pour leur permettre de juger la discussion en pleine connaissance de cause.

En somme, les traits qui sont certainement communs à la sainte Bible et à l'Avesta se résument en ces trois : un monothéisme plus ou moins altéré du côté de ce dernier livre ; un homme choisi de Dieu, jouissant des entretiens divins qui lui révèlent la vraie doctrine et les règles de la vie ; enfin, la croyance au démon.

A qui appartient la priorité de ces idées ? qui doit être considéré comme plagiaire ? Il est impossible de le dire avec certitude ; peut-être aucun des deux n'a-t-il mérité cette qualification. Mais si l'on admet qu'il y a eu emprunt de l'un des deux côtés, toutes les probabilités sont contraires aux prétentions des avocats du Zoroastrisme.

En effet, 1° l'Avesta ne peut prétendre à une origine aussi ancienne que celle de la loi mosaïque ; tout au moins celle-ci était-elle en vigueur longtemps avant que ses créateurs aient pu connaître les livres sacrés de l'Éran.

2° Le monothéisme et le prophétisme sont la clef de voute, l'axe, l'essence de la loi mosaïque ; les supprimer, c'est supprimer l'histoire d'Israël. Dans l'Avesta, ils ne sont au contraire qu'un accessoire, un surajouté qui contraste trop souvent avec les autres doctrines de ce livre. Ils n'y sont point natifs, mais survenus après coup.

3° Le monothéisme et le prophétisme judaïques ont leur histoire bien tracée, leur raison d'être évidente. Chez les Éraniens ils apparaissent on ne sait par où ni comment et ne s'expliquent bien que par un emprunt à d'autres peuples.

4° Un fait particulier se juge naturellement d'après la coutume. Or les zoroastriens, à l'époque historique, se montrent les constants emprunteurs de leurs voisins de l'ouest. Citons seulement le *Zervan aka-rané* ou « temps infini » substitué à Ahura Mazda ; le culte de Milytta et des statues emprunté aux Assyriens, celui de Mithra transformé à l'assyrienne, la *Sophia* de l'école d'Alexandrie, la création en six époques, l'hiver *Malkos* pris aux Sémites, etc., etc. Rappelons-nous ces paroles d'Hérodote : « Nul peuple n'a plus que les Perses la tendance à adopter les mœurs étrangères », et le jugement identique porté sur les Mèdes. N'oublions pas non plus que l'idée d'un emprunt fait par Zoroastre aux doctrines juives était tellement répandue en Orient, que les historiens arabes n'hésitent pas à faire du réformateur

avestique un Juif serviteur d'un des prophètes d'Israël, Osée, Jérémie ou Élie.

Ce qui milite encore en faveur de la Bible, c'est que si l'Avesta a certains points de contact avec nos livres saints, il en est, en général, au pôle opposé. Dans le code du Zoroastrisme, le polythéisme, le naturisme se montre souvent avec une complète nudité, quelque effort qu'aient fait ses auteurs pour les voiler aux yeux de leurs disciples. Le culte des éléments matériels s'y décèle souvent dans toute sa crudité primitive. La morale, à côté de principes les plus élevés, en contient dont l'absurdité révolte le moins clairvoyant, l'esprit le plus grossier. Comment les auteurs de l'Ancien Testament auraient-ils évité ces écueils et se montreraient-ils entièrement purs de ces taches s'ils avaient dû leurs conceptions nouvelles aux leçons de semblables maîtres? Qui leur aurait inspiré l'idée d'épurer ainsi ce qu'ils empruntaient et les aurait guidés dans cette opération d'assainissement intellectuel et moral?

Nous ne répondrons pas à ces questions; nos lecteurs le feront pour nous. Nous nous bornerons à conclure cette étude par la réflexion suivante :

Si Zoroastre, ou l'auteur quelconque de la religion mazdéenne, a puisé des idées dans les croyances judaïques, comme cela semble probable, ce ne sont que les grandes lignes, les principes fondamentaux de son système, ceux qui justifiaient le rôle dont il se disait ou se croyait revêtu.

Il ne semble pas avoir connu la Bible elle-même, mais seulement avoir entendu parler du grand prophète d'Israël, de son rôle et de l'action générale qu'il avait exercée. Ces données peuvent lui être parvenues à l'époque de la première captivité d'Israël et du transport des Juifs en Médie; peut-être même plus tôt encore.

Cette connaissance lui a montré la voie à suivre pour obtenir parmi ses peuples la même influence, pour y jouer le même rôle que le Voyant d'Israël; il s'est modelé sur cet exemple; aussi le succès a-t-il couronné son entreprise. On pourrait qualifier Zoroastre de Mahomet éranien, en faisant des réserves quant aux moyens de propagande employés par le créateur de l'Islamisme.

Telles sont les convictions que m'a fait acquérir une étude du sujet, longue et souvent répétée, et, je le crois, sans hésiter, quiconque l'étudiera sans parti pris ne pourra guère adopter une autre solution de cet intéressant problème.

Louvain.

C. DE HARLEZ.

•

L'APOCALYPSE SYNOPTIQUE

Le grand discours sur la fin du monde, qu'on lit dans les trois premiers Évangiles (*Marc*, XIII; *Matth.*, XXIV-XXV; *Luc*, XXI, 5-38) et que les commentateurs modernes ont appelé avec raison l'apocalypse synoptique, semble procéder d'un discours moins étendu qui se trouvait dans l'Évangile primitif. Saint Marc l'a pourvu d'une introduction historique et complété au moyen d'emprunts faits à d'autres discours qui existaient séparément dans la même source. On comprend aisément pourquoi cet évangéliste, qui d'ordinaire s'attache à la relation des faits, a néanmoins retenu et en quelque façon développé l'instruction du Sauveur touchant la ruine de Jérusalem et la consommation des choses. Pour montrer la signification et la portée réelle de la vie de Jésus, il était indispensable, avant de raconter sa mort, de faire connaître les enseignements qu'il avait donnés à ses disciples touchant son propre avenir, le leur et celui de son œuvre. On ne conçoit pas plus un Évangile synoptique sans le discours sur la *parousie*, qu'on ne peut concevoir l'Évangile de saint Jean sans le discours après la Cène. Le rédacteur du premier Évangile et saint Luc paraissent dépendre de saint Marc. Mais ils ont utilisé aussi d'autres sources (1). Le texte de saint Matthieu doit, en divers endroits, représenter plus littéralement que celui de saint Marc la teneur du discours apocalyptique dans l'Évangile primitif, et les particularités qu'on remarque dans saint Luc sont probablement dues en partie à une recension du discours qui n'était ni celle de saint Marc, ni une simple traduction de l'Évangile hébreu, et que l'évangéliste a souvent suivie de préférence à saint Marc.

Nous allons étudier successivement l'introduction et les parties principales du discours en prenant pour thème de nos explications la traduction littérale du texte grec.

(1) Sur la composition des trois premiers Évangiles, v. l'introduction au commentaire qui a été publié dans *l'Enseignement biblique*, n° 11-13.

I

(*Marc*, xiii, 1-4.) Et comme il sortait du temple, un de ses disciples lui dit : « Maître, regarde quelles pierres et quels bâtiments » ! Et Jésus lui dit : « Tu vois ces grands bâtiments ? Il n'en restera pas pierre sur pierre qui ne soit renversée. » Et quand il se fut assis sur la montagne des Oliviers, en face du temple, Pierre, Jacques, Jean et André lui demandèrent en particulier : « Dis-nous quand cela sera, et quel sera le signe que toutes ces choses sont sur le point de s'accomplir. »

(*Matth.*, xxiv, 1-3.) Et Jésus, étant sorti, s'éloigna du temple, et ses disciples s'approchèrent pour lui montrer les bâtiments du temple. Et lui, prenant la parole, leur dit : « Voyez-vous tout cela ? Je vous le dis en vérité, il ne restera pas ici pierre sur pierre qui ne soit renversée. » Et quand il se fut assis sur la montagne des Oliviers, les disciples s'approchèrent de lui en particulier, disant : « Dis-nous quand cela sera et quel sera le signe de ton avènement et de la consommation du siècle. »

(*Luc*, xxi, 5-7.) Et quelques-uns disant du temple qu'il était orné de belles pierres et de dons (1), il dit : « Ce que vous voyez là, il viendra des jours où il n'en restera pas pierre sur pierre qui ne soit renversée. » Et ils l'interrogèrent en disant : « Quand donc cela sera-t-il, et quel sera le signe que cela va venir ? »

Dans les trois Évangiles, le discours est amené par une observation que l'on adresse à Jésus touchant les constructions du temple. Cet édifice, tel que l'avaient fait les grands travaux entrepris par Hérode, occupait une vaste étendue de terrain et offrait aux regards un imposant spectacle. Le temple proprement dit, qui avait conservé la disposition sinon les proportions modestes des sanctuaires bâtis par Salomon et par Zorobabel, était entouré d'autres constructions fort luxueuses, avec des cours, des portiques, des terrasses, un mur d'enceinte. Le marbre et l'or n'avaient pas été épargnés dans l'ornementation. D'après saint Marc, comme Jésus sortait du temple, un des disciples, admirant les blocs de marbre blanc et la somptueuse grandeur des bâtiments, lui dit : « Maître, vois donc quelles pierres et quelles constructions ! » Jésus répond que le temple sera détruit. Les termes qu'il emploie montrent bien que la prophétie n'a pas été rédigée après coup par l'évangéliste. Ils signifient que le temple disparaîtra. Mais comme le temple a été brûlé, non démoli, la métaphore des pierres renversées se trouve manquer d'exactitude matérielle, ce qui n'aurait certainement pas eu lieu si elle avait été conçue d'après le fait. La curiosité des disciples est excitée par la prédiction de Jésus, et, le Sauveur étant allé s'asseoir sur le chemin de Béthanie, à un endroit d'où l'on voyait la ville et le temple, les quatre plus anciens d'entre eux le prient en particulier de leur expliquer plus longuement ce qui doit arriver. Ils ont compris que la ruine du temple se rattache à la série des bouleversements qui pré-

(1) Ex-voto.

céderont l'avènement du royaume des cieux. C'est pourquoi ils ne se bornent pas à demander quand le temple doit être détruit, mais ils désirent savoir à quel signe on reconnaîtra « que toutes ces choses sont en voie de s'accomplir ». Jésus commence alors son discours apocalyptique, sans répondre directement à la question qui vient de lui être faite, et sans même que le discours contienne une allusion à la destruction du temple.

Cette introduction a-t-elle été adaptée par saint Marc lui-même comme préambule au discours que lui fournissait l'Évangile primitif? Il est d'abord difficile que le Sauveur ait prononcé ce grand discours prophétique dans la journée où, selon l'ordre indiqué par l'évangéliste, il aurait eu affaire aux prêtres (*Marc*, xi, 27-33), aux Hérodiens (xii, 13-17), aux Sadducéens (xii, 18-27), aux Pharisiens (xii, 28-37), où il aurait condamné ces derniers (xii, 38-44) et raconté la parabole de la vigne (xii, 1-12). L'ordre dans lequel s'enchaînent les faits et les discours est évidemment un ordre logique, plutôt qu'un ordre vraiment chronologique. Par conséquent il n'est pas certain ni même probable que Jésus ait annoncé la ruine du temple quelques instants après qu'il eut fait ses réflexions sur le liard de la veuve, et le jour même où il maudit solennellement les pharisiens. Néanmoins il a dit en public des paroles analogues à celle que rapporte saint Marc, car on devait les lui reprocher bientôt (*Marc*, xiv, 58; xv, 19), et l'on accusa plus tard Étienne de les avoir répétées (*Act.*, vi, 14). Autant ces paroles considérées en elles-mêmes paraissent d'une incontestable authenticité, autant il est improbable que Jésus les ait prononcées deux jours seulement après l'expulsion des vendeurs. Mais on peut renvoyer ce dernier fait à une époque antérieure et admettre que la ruine du temple a été prédite par le Sauveur dans les derniers jours de sa prédication. A-t-elle été annoncée le jour même où Jésus a parlé de son retour glorieux et de la fin du monde? Cela est possible; mais la tradition paraît avoir conservé d'abord les deux prophéties indépendamment l'une de l'autre. Saint Marc, percevant l'analogie de fond qui les rapproche, l'a exprimée sous la forme d'un rapport chronologique. Mais les évangélistes attachent si peu d'importance à la détermination rigoureuse du temps et des dates, que la réalité de ce dernier rapport est au moins douteuse.

Cette liberté des évangélistes pour ce qui regarde l'encadrement des discours se manifeste clairement dans les divergences que présentent les deux autres Synoptiques relativement à saint Marc, dont ils semblent pourtant dépendre. Saint Matthieu le suit d'assez près. Le ré-

dacteur du premier Évangile a soin d'observer que Jésus s'éloigne du temple, parce que, dans l'économie de la narration, le Sauveur en sort pour la dernière fois, après avoir pris congé des Juifs. Au lieu de rapporter l'exclamation admirative d'un disciple, il simplifie le récit en disant que « les disciples » voulurent faire admirer à Jésus les bâtiments du temple. Il conserve à peu près textuellement la réponse du Sauveur; mais, après l'avoir conduit aussi sur le versant du mont des Oliviers, il le fait interroger par tous les disciples, c'est-à-dire par les Douze, et non seulement par les quatre dont parle saint Marc. On peut faire disparaître la contradiction en disant que les quatre ont posé la question et que les Douze ont entendu la réponse. Mais de telles explications n'éclaircissent rien. Saint Marc n'avait pas besoin de faire intervenir quatre disciples pour poser la question qu'un seul a réellement faite, s'il n'avait voulu signifier que le discours qui suit a été adressé à ces quatre en particulier. Le rédacteur du premier Évangile a retenu la formule « en particulier », qui n'est plus nécessaire chez lui, mais qui a encore un sens, puisqu'elle marque l'absence de la foule. Il a parlé des disciples en général, soit pour simplifier la mise en scène, soit pour avoir reconnu ou su que le discours avait été en réalité adressé à tous les disciples. Les termes de la question sont beaucoup plus nets chez lui que dans saint Marc, et il a dû les puiser à bonne source. On peut croire que, dans la relation du discours qu'il a utilisée avec celle de saint Marc, tous les disciples figuraient comme auditeurs. Mais comme le discours est autre chose qu'une réponse à la question posée, on ne peut pas dire que saint Marc ait agi arbitrairement en ne faisant intervenir que les quatre premiers disciples. Ces quatre ont pu avoir une réponse directe que la tradition et saint Marc lui-même ont combinée avec le discours qui fut adressé à tous les disciples dans une autre occasion.

Dans le troisième Évangile, on dirait que Jésus n'est pas sorti du temple; que la réflexion sur la beauté de l'édifice est faite par des gens qui pourraient n'être pas disciples; que les explications sont demandées par ceux qui ont fait la réflexion et que le discours est tenu publiquement dans le temple. Cette impression est confirmée par l'indication qu'on trouve à la fin du discours (*Luc*, *xxi*, 37) : « Le jour, il enseignait dans le temple; la nuit, il se retirait sur la montagne des Oliviers. » Le discours sur la *parousie* est donc présenté par saint Luc comme un échantillon de l'enseignement public de Jésus. Ce n'est plus, comme dans saint Marc, une révélation faite à quelques disciples en vue de l'avenir qui les attend, une sorte de message qu'ils transmettront aux autres disciples et aux fidèles quand le moment sera venu.

Ce n'est plus, comme dans saint Matthieu, une communication faite à tous les membres du collège apostolique dans le moment solennel où Jésus, après avoir proclamé l'inutilité de son ministère auprès des Juifs, abandonne Jérusalem au destin qu'elle mérite. C'est simplement la dernière page des enseignements que Jésus a donnés pendant le séjour qu'il fit à Jérusalem avant sa passion. Le fond du discours reste identique dans les trois Évangiles; la forme même n'en est pas gravement modifiée; mais le cadre et le point de vue changent. Le point de vue de saint Luc est évidemment le plus didactique, et le cadre qu'il donne au discours apocalyptique n'est pas pris entièrement dans la réalité. Cependant il ne faudrait pas y voir une pure fiction. Les indications particulières de saint Luc, aussi bien que celles de saint Marc, ont leur vérité historique. Sur cette question du grand jugement et de la *parousie*, qui inquiétait si fort un grand nombre de Juifs à cette époque, il y a des choses que Jésus n'a dites probablement qu'à ses disciples les plus intimes; il y en a certainement d'autres qu'il a dites devant tous les disciples; enfin il ne s'est pas abstenu de traiter ce sujet essentiellement messianique devant le peuple qui l'écoutait dans le temple. La parabole de la vigne et des vigneron, qui tue le fils de leur maître, celle du festin, sont, à leur manière, de petites apocalypses qui ont été prononcées devant un nombreux auditoire. En rassemblant en un seul discours des instructions qui n'avaient pas toutes été données dans la même circonstance, les évangélistes renonçaient à donner un cadre parfaitement historique à ce discours. L'introduction qu'ils y adaptent et qui a en elle-même sa vérité, renferme, à côté de l'élément historique, un élément didactique auquel sont subordonnées la forme littéraire et l'ordonnance du récit.

La question posée à Jésus touchant la ruine du temple et la *parousie* a un double objet : les disciples lui demandent quand ces événements se produiront, et à quel signe on reconnaîtra qu'ils sont sur le point de s'accomplir. Comme la ruine de Jérusalem, la fin du monde, la manifestation glorieuse du Messie et le grand jugement se liaient étroitement dans la pensée des interrogateurs, qui est celle de la tradition chrétienne primitive, on ne demande pas d'indications spéciales pour chacun de ces faits. Le « signe » dont parlent les disciples n'est pas à considérer comme un miracle ou un présage extraordinaire; il s'agit des incidents préliminaires à la fin du monde, et des circonstances particulières dans lesquelles se produiront les derniers événements. Le mot de *parousie* (παρουσία) est employé ici dans saint Matthieu. C'est le terme dont se servaient les premiers chrétiens pour désigner le retour glorieux du Christ : la « présence » visible du Sau-

veur, son apparition dans la puissance et l'éclat du royaume éternel, est conçue par rapport à son absence provisoire, au séjour qu'il fait près de son Père céleste en attendant la manifestation finale. Ce mot ne se rencontre pas dans les trois autres Évangiles, mais on le rencontre souvent dans saint Paul. Le rédacteur du premier Évangile a pu le prendre dans le langage chrétien de son temps ou dans la traduction de l'Évangile hébreu qu'il a utilisée pour la composition de son livre; mais on peut douter que le Sauveur lui-même et les disciples avant la résurrection aient employé un mot araméen d'un sens aussi déterminé. Dans deux passages qu'on trouvera plus loin et qui ont leurs parallèles en saint Luc, le premier Évangile dit, au lieu de la *parousie*, « le jour » ou « les jours du Fils de l'homme ». Cette expression, ou bien « la venue » (1), correspond sans doute exactement à celle qui était employée dans l'Évangile primitif.

Étant donné le caractère de l'introduction, il n'y a pas lieu de s'étonner que le discours de Jésus ne semble pas tout à fait en rapport avec la question posée par les disciples. Le discours n'a pas dû être conçu d'abord comme une réponse, et ses éléments essentiels ont sans doute existé dans l'Évangile hébreu indépendamment de l'introduction que lui ont donnée saint Marc et les deux autres Synoptiques. On doit, en effet, distinguer dans ce discours les parties descriptives, proprement apocalyptiques, et les exhortations morales qui s'y ajoutent d'après d'autres discours de l'Évangile primitif. Le discours apocalyptique est représenté par trois tableaux où sont décrits successivement les préliminaires de la catastrophe finale (*Marc*, xiii, 5-9; *Matth.*, xxiv, 4-8; *Luc*, xxi, 8-11), la désolation de la Judée (*Marc*, xiii, 14-20; *Matth.*, xxiv, 15-22; *Luc*, xxi, 20-24), le bouleversement des astres et l'apparition du Fils de l'homme (*Marc*, xiii, 24-31; *Matth.*, xxiv, 29-35; *Luc*, xxi, 25-33). Saint Marc a complété le premier de ces tableaux par des avertissements qu'il a empruntés au Discours sur l'apostolat (reproduit in extenso dans *Matth.*, x), et que le rédacteur du premier Évangile abrège ici et modifie pour ne pas se répéter (*Marc*, xiii, 9-13; *Matth.*, xxiv, 9-14; *Luc*, xxi, 12-19). Le second tableau est complété par un avis relatif aux faux prophètes (*Marc*, xiii, 21-23; *Matth.*, xxix, 23-25; *Luc*, xvii, 23-24), qui se trouvait dans un autre discours sur la *parousie*, conservé seulement dans le troisième Évangile (*Luc*, xvii, 20-37). Enfin le troisième tableau est complété dans saint Marc (xiii, 32) par une déclaration touchant l'incertitude du jour et de l'heure où le Christ viendra; suit une exhortation à la vigi-

(1) ἡ παρουσία, *Luc*, xxi, 7, dans le ms. D. Cf. *Matth.*, xvi, 28; *Marc*, ix, 1.

lance, où l'on trouve résumé l'enseignement des discours et des paraboles que l'Évangile primitif contenait sur ce sujet (*Marc*, xiii, 33-37). Saint Luc omet la déclaration et termine par une conclusion analogue à celle de saint Marc, mais qui ne provient pas du second Évangile (*Luc*, xxi, 34-36). Le rédacteur de saint Matthieu retient la déclaration, mais il reproduit tout au long les discours et paraboles concernant la *parousie*, qui étaient dans l'Évangile primitif et dont une partie se retrouve en divers endroits de saint Luc (*Matth.*, xxiv, 36-xxv, 30); il couronne le tout par une description du jugement dernier, qui est sans parallèle dans les autres Évangiles (*Matth.*, xxv, 31-46). Il faut observer d'ailleurs que tous les morceaux apocalyptiques, même le discours fondamental, où il y a le plus d'éléments descriptifs, et le tableau du jugement dernier qui est propre à l'Évangile de saint Matthieu, sont beaucoup moins des prédictions détaillées sur la fin du monde que des avertissements et des instructions touchant les dispositions morales où l'on doit se mettre en vue du grand jugement, si l'on veut traverser, sans dommage pour le salut éternel, les jours troublés qui précéderont la consommation de toutes choses et l'avènement du royaume des cieux.

II

(*Marc*, xiii, 5-13.) Et Jésus se mit à leur dire : « Voyez à ce que nul ne vous trompe. Plusieurs viendront en mon nom, disant : « C'est moi (qui suis le Christ) », et en induiront beaucoup en erreur. Et quand vous entendrez parler de guerres et de bruits de guerres, ne vous troublez pas ; cela doit arriver, mais ce n'est pas encore la fin. Car on se soulevra peuple contre peuple et royaume contre royaume ; il y aura des tremblements de terre en divers lieux ; il y aura des famines. C'est le commencement des douleurs.

Et vous-mêmes, prenez garde à vous. Car on vous livrera aux tribunaux, et vous serez bâtonnés dans les synagogues, et vous serez traduits devant les gouverneurs et les rois, à cause de moi, en té-

(*Matth.*, xxiv, 4-14.) Et Jésus leur répondit en disant : « Voyez à ce que nul ne vous trompe. Car plusieurs viendront en mon nom, disant : « Je suis le Christ », et en induiront beaucoup en erreur. Vous entendrez parler de guerres et de bruits de guerres : gardez-vous de vous troubler. Cela, en effet, doit arriver, mais ce n'est pas encore la fin. Car on se soulevra peuple contre peuple et royaume contre royaume ; et il y aura des famines et des tremblements de terre en divers lieux. Tout cela est le commencement des douleurs.

Alors on vous livrera aux tourments et on vous tuera, et vous serez hais de toutes les nations à cause de mon nom. Et alors beaucoup tomberont ; et ils se livreront et se haïront les uns les autres ;

(*Luc*, xxi, 8-19.) Et il dit : « Voyez à n'être pas trompés. Car plusieurs viendront en mon nom, disant : « C'est moi (qui suis le Christ), et le temps est proche. » Gardez-vous de les suivre. Et quand vous entendrez parler de guerres et de révolutions, ne vous effrayez pas : car cela doit arriver d'abord, mais la fin ne viendra pas tout de suite. » Alors il leur dit : « On se soulevra peuple contre peuple et royaume contre royaume ; et il y aura de grands tremblements de terre, et, en divers lieux, des pestes et des famines ; et il paraîtra des choses effrayantes et de grands signes au ciel.

Et avant tout cela, on mettra la main sur vous et on vous persécutera, vous livrant aux synagogues et aux prisons, vous traînant devant les rois et les gouverneurs à cause de mon nom. Cela deviendra

moignage pour eux. Et il faut d'abord que l'Évangile soit prêché à toutes les nations. Et lorsqu'on vous emmènera pour vous livrer, ne vous inquiétez pas d'avance de ce que vous direz; mais, ce qui vous sera donné à cette heure même, dites-le; car ce n'est pas vous qui parlerez, mais le Saint-Esprit. Et le frère livrera son frère à la mort, et le père son enfant; et les enfants s'élèveront contre leurs parents et les feront mourir; et vous serez hais de tous à cause de mon nom. Mais celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. »

et beaucoup de faux prophètes se lèveront et en induiront plusieurs en erreur; et parce que l'iniquité aura augmenté, la charité du plus grand nombre se refroidira. Mais celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. Et cet Évangile du royaume sera prêché dans tout l'univers, en témoignage pour toutes les nations. Et alors viendra la fin. »

pour vous (une occasion de) témoignage. Mettez-vous donc bien au cœur de ne point préparer votre défense; car je vous donnerai une bouche et une sagesse à laquelle tous vos adversaires ne pourront résister ni répliquer. Cependant vous serez livrés par vos parents, et vos frères, et vos proches et vos amis. Et l'on fera mourir (plusieurs) d'entre vous, et vous serez hais de tous à cause de mon nom. Et pas un cheveu de votre tête ne se perdra. C'est par votre patience que vous sauverez vos vies. »

Le premier tableau apocalyptique, où sont décrits les préliminaires de la fin du monde, commençait par l'annonce de faux Messies. C'est pourquoi saint Marc le fait précéder d'un avertissement qui sert d'exorde et qui se retrouve dans les deux autres Synoptiques : « Prenez garde qu'on ne vous trompe ! » Il y aura des gens qui viendront au nom du Christ, qui diront qu'ils sont eux-mêmes le Christ, et qui induiront ainsi en erreur beaucoup de personnes. Le sens le plus naturel de ce passage est qu'il viendra des gens qui voudront se faire passer pour Jésus lui-même. Plusieurs commentateurs, interprétant largement les mots « en mon nom », pensent que les fourbes dont il s'agit s'attribueront la qualité de Messie sans prétendre s'identifier à la personne de Jésus. Au fond, les deux explications ne diffèrent pas autant qu'elles paraissent. Tout faux Messie s'adjuge le rôle de Jésus, lors même qu'il n'en prendrait pas le nom. Dans un sens comme dans l'autre, l'idée d'une prédiction inventée après coup est inadmissible; car on ne voit pas que personne ait essayé, avant la destruction de Jérusalem et l'époque où nos Évangiles ont été composés, de se faire passer pour Jésus ressuscité ou simplement pour le Messie. Theudas, Simon le Magicien ne sont pas de faux Christs. On ne signale pas de faux Messie dans l'insurrection qui amena la ruine de Jérusalem. L'histoire n'en connaît aucun avant Barkokab, lequel parut au second siècle (131-135), sous le règne d'Adrien. La révolte qui éclata sous Néron a été en partie provoquée par l'influence des idées messianiques. On peut dire que le fanatisme juif a donné alors une sorte d'accomplissement très réel à la prophétie de Jésus. Mais il n'en est pas moins évident que les faits n'ont pas déterminé la prophétie. Saint Luc fait dire aux faux Messies : « Le temps est proche » (cf. *Dan.*, vii, 22), ce qui rattache plus étroitement

le début du discours à la question posée par les interlocuteurs de Jésus. Ces mots et l'exhortation qui y est jointe : « Ne les suivez pas », sont comme un développement du texte primitif.

On entendra parler de guerres et de bruits de guerres, c'est-à-dire de guerres qui auront lieu dans le voisinage et d'autres qui se passeront au loin, ou bien de guerres qui auront lieu dans le présent et d'autres qui menaceront pour l'avenir. Il ne faudra pas s'en épouvanter : cela doit être, mais ce ne sera pas encore la fin. On lit dans le troisième Évangile : « Il faut que cela arrive d'abord, mais la fin ne viendra pas aussitôt. » Les mots « d'abord » et « aussitôt » n'ont pas été ajoutés sans intention par l'évangéliste. Comme les guerres n'avaient pas manqué depuis le temps où Jésus avait annoncé la fin du monde, et que les relations plus anciennes semblaient donner à entendre que la fin suivrait immédiatement les guerres, saint Luc, pour plus de clarté, a pris soin de dire qu'il ne devait pas en être ainsi et il a tenu compte du retardement de la *parousie* (1). « Les soulèvements » ou révolutions qu'il mentionne après les guerres sont probablement, dans sa pensée, les événements compris entre la fin du règne de Néron et l'avènement de Vespasien. On ne voit pas la raison d'être de la reprise « Alors il dit », qui précède l'énumération des fléaux. Peut-être cette particularité vient-elle de ce que saint Luc abandonne en cet endroit le second Évangile, pour suivre désormais une autre source que saint Marc (2).

Les guerres doivent arriver. Les peuples se soulèveront contre les peuples, et les royaumes contre les royaumes. Il y aura des tremblements de terre et des famines. C'est le commencement de la crise douloureuse qui doit se terminer par l'avènement du Messie. Les commentateurs observent à ce propos qu'il y a eu des famines sous Claude et sous Néron ; que la ville de Laodicée en Phrygie fut détruite, l'an 61, par un tremblement de terre, et Pompéi, près du Vésuve, à moitié ruinée en l'an 63. Mais les termes de la prophétie n'exigent pas une application si précise. Tous les grands fléaux de l'humanité se donnent rendez-vous pour amener la fin du monde : il en est ainsi dans la plupart des prophéties eschatologiques. Saint Luc, en sus des trois fléaux qu'énumèrent saint Marc et saint Matthieu, amène encore la peste et des apparitions menaçantes dans le ciel. Il s'abstient de dire que toutes ces choses sont « le commencement des douleurs », moins peut-être afin d'éviter une métaphore suffisamment intelligible même pour

(1) Schanz, *Ev. d. h. Lucas*, p. 487.

(2) Hypothèse probable. Meyer-Weiss, *Ev. d. Markus und Lukas* (8^e éd.), p. 602.

les chrétiens de la gentilité, que pour ne pas rattacher immédiatement les événements qui lui semblent visés dans cette partie du discours, à la fin du monde et à la *parousie*. Peut-être aussi les signes célestes dont il parle en cet endroit sont-ils en rapport avec les présages menaçants qu'on dit s'être produits avant la prise de Jérusalem par Titus.

Le premier tableau apocalyptique s'achevait sur les mots : « C'est le commencement des douleurs », qui introduisaient le second tableau : « Mais quand vous verrez l'abomination de la désolation, » etc. Saint Marc a placé entre les deux quelques réflexions sur le sort qui attend les disciples de Jésus. Ces réflexions sont un fragment que l'on retrouve dans le grand discours sur l'apostolat, qui se lit au dixième chapitre de saint Matthieu. L'évangéliste a relié le fragment au contexte par le moyen de cette apostrophe : « Et vous-mêmes prenez garde à vous! » Étant donné que la génération apostolique a vécu dans l'attente immédiate de la fin du monde, une telle combinaison n'a pas besoin d'être expliquée. Les disciples de Jésus ne seront pas simples spectateurs des bouleversements et des calamités qui précéderont le jugement dernier; ils auront leur part d'épreuves. Ce que saint Marc dit ici de leur comparution devant les juges et des trahisons dont ils seront victimes est la reproduction fidèle de ce que l'on trouve dans saint Matthieu (x, 17-22), sauf quelques variantes sans importance, comme il s'en rencontre dans les traductions ou les copies d'un même original, et l'addition : « Et il faut d'abord que l'Évangile soit prêché à toutes les nations. » Encore ces paroles ne sont-elles qu'une explication des derniers mots que le verset précédent contenait dans la rédaction primitive : « En témoignage pour eux *et les gentils*. » (*Matth.*, x, 18.) Cette explication, conforme d'ailleurs au sens général du texte, et qui reproduit probablement une parole du Seigneur prononcée dans une autre circonstance (cf. *Marc.*, xiv, 9), a pour effet d'interrompre la suite régulière des idées dans ce passage.

Pour éviter une répétition textuelle du discours qu'il a inséré plus haut, le rédacteur du premier Évangile commence par résumer en quelques mots tout le passage de saint Marc : « Alors on vous livrera aux tourments et on vous tuera; et vous serez haïs de toutes les nations à cause de mon nom. » Puis il reprend, en la développant, l'annonce des trahisons, répète le conseil de la patience et insiste plus longuement que saint Marc sur la prédication de l'Évangile dans tout l'univers; il conclut en disant que la fin arrivera lorsque l'Évangile aura été prêché partout. S'il est vrai que la main de l'évangéliste se reconnaît dans tout ce développement, il est vrai aussi qu'on y

chercherait vainement une idée étrangère à l'enseignement de Jésus. L'expérience des faits paraît s'accuser seulement dans certains détails. Ainsi l'évangéliste, en écrivant : « On vous tuera; vous serez *haïs* de toutes les nations à cause de mon nom », a pu songer à la persécution de Néron. Les divisions de famille signalées dans la source primitive et dans saint Marc, et qui sont provoquées par les conversions individuelles, font place aux divisions entre chrétiens. Les faux prophètes dont il est ici question sont probablement les hérétiques du temps, les sectaires dont l'enseignement falsifie l'Évangile, contribue à la diffusion de l'injustice et diminue, chez les adeptes des nouvelles doctrines, la charité à l'égard des vrais fidèles. Le relief donné à la prédication de l'Évangile dans le monde entier, comme condition préalable de la fin des choses, trahit peut-être déjà la préoccupation d'expliquer le retard que subit le grand jugement. Néanmoins la fin reste dans la perspective prochaine, et par les deux « alors » qu'il a mis, l'un au commencement, l'autre dans la conclusion du passage, l'évangéliste rattache les premiers troubles et les premières persécutions de l'Église à la série des faits qui introduisent la consommation des choses (1).

Saint Luc a observé, dans le paragraphe précédent, que la fin ne viendrait pas tout de suite. L'évangéliste semblait aussi reconnaître, dans les guerres et les fléaux annoncés, les événements qui ont précédé la ruine de Jérusalem. Songeant maintenant que les persécutions prédites aux disciples sont arrivées plus tôt que les calamités dont il s'agissait tout à l'heure, non seulement il n'établit pas de synchronisme entre les unes et les autres, mais il dit positivement que celles-là doivent arriver les premières. Il omet la mention des tribunaux juifs, et il ajoute aux synagogues les prisons. Les mots : « En témoignage pour eux », se transforment en phrase complète : « Et cela deviendra pour vous une occasion de témoignage. » L'idée prend une autre forme que dans saint Marc; car saint Luc ne veut pas dire simplement que les persécutions fourniront aux disciples l'occasion de rendre témoignage à Jésus devant leurs persécuteurs, mais qu'elles aboutiront pour eux au témoignage suprême de la foi, au *martyre*. Si l'on ne

(1) *Caeterum non videtur sensus esse, quemadmodum Hieronymus existimat, Evangelii per totum terrarum orbem praedicationem certum esse signum instantis mundi consummationis; nec enim certum ullum habemus signum, et istud est nimis Christi sententiam arctare. Sed sensus, ut opinor, est, consummationem mundi non ante futuram quam Evangelium per omnes orbis oras praedicatum sit. Hoc enim certum, Evangelium prius omnibus gentibus praedicandum, illud incertum, an, simul atque praedicatum fuerit, finiendus sit mundus. Maldonat, in Matth., xxiv, 14.*

veut pas donner au mot « témoignage » (μαρτύριον), un sens qu'il a déjà dans l'Épître de saint Clément (1 *Clem.* 5), on devra dire que le témoignage dont on parle ici est l'honneur de la foi courageusement professée, ou bien le témoignage que le Christ rendra devant son Père à ses disciples fidèles. Mais il semble que ces idées auraient dû être exprimées plus clairement. La réflexion sur « le témoignage » compense en quelque façon l'omission de ce que dit saint Marc touchant la prédication de l'Évangile dans l'univers entier. Saint Luc a pu être amené à faire cette omission en considérant que les persécutions se sont produites avant que l'Évangile eût été prêché dans tout l'empire romain, tandis que, dans saint Marc, la pleine diffusion de l'Évangile semble devoir précéder les persécutions. L'omission peut d'ailleurs être imputable à la source dont saint Luc dépend en cet endroit. L'évangéliste a certainement pensé à saint Étienne et à saint Paul, en écrivant que Jésus donnerait à ses témoins une éloquence à laquelle leurs adversaires seraient incapables de résister (cf. *Act.*, vi, 10). Enfin il développe la conclusion de saint Marc : « Celui qui aura persévéré jusqu'à la fin sera sauvé », en disant : « Pas un cheveu de votre tête ne se perdra (cf. 1 *Sam.*, xiv, 15; 11 *Sam.*, xiv; 1 *Rois*, i, 52); c'est par votre patience que vous sauverez vos vies » pour l'éternité. Ces dernières modifications introduisent dans le texte évangélique une contradiction apparente. Saint Luc vient de dire que plusieurs disciples seront mis à mort : comment auront-ils tous la vie sauve et ne seront-ils pas même exposés à perdre un cheveu ? Ce n'est pas sans quelque subtilité que l'on fait dire à saint Luc : Celui qui aura persévéré dans la foi, supporté courageusement les persécutions, subi la mort, sera exempt du moindre dommage spirituel et sera admis d'emblée au royaume des cieux. Le sens paraît être au contraire : Celui qui aura la patience d'attendre la fin sans se décourager se tirera parfaitement indemne de toutes les calamités et de toutes les persécutions; il sera conservé pour l'avènement du royaume céleste. Toutefois, comme l'évangéliste savait fort bien que beaucoup d'apôtres et de chrétiens fidèles étaient déjà morts dans les persécutions et qu'ils avaient droit autant et plus que les autres aux joies du royaume éternel, on doit admettre qu'il exprime ici, de façon un peu confuse, une idée qui paraît aussi être celle des deux autres synoptiques : certains disciples mourront dans les persécutions; mais la plupart de ceux qui auront supporté courageusement les épreuves des derniers temps et les avanies que leur vaudra leur qualité de chrétiens, survivront par la protection de Dieu et seront sauvés par l'avènement glorieux de Jésus. Il en a été ainsi, bien que la mort soit intervenue pour eux entre leur salut dans le temps et leur salut dans l'éternité.

La contradiction qu'on voudrait relever dans saint Luc existe aussi bien dans les deux premiers Évangiles; mais elle est plus sensible dans le troisième, par suite des remaniements introduits dans le texte de saint Marc. Le Christ viendra juger les vivants et les morts : par un effet de perspective, il semble que ceux qui sont actuellement vivants le seront encore lorsque le jugement arrivera. Les morts que l'on compte déjà sont censés devoir former une minorité. Aujourd'hui, si nous avons à rédiger l'article du symbole, nous serions tentés d'écrire : « Qui viendra juger les morts et les vivants », parce que le nombre des fidèles défunts nous semble devoir l'emporter de beaucoup sur le nombre de ceux qui seront en vie à la fin des temps. Pour la génération apostolique et les premières générations chrétiennes, il en était tout autrement (1). Ces considérations nous dispensent de traduire la formule : « Pas un seul cheveu de votre tête ne tombera », par cette autre : « Votre salut n'en est pas moins assuré, quand même vous perdriez la vie. » Grâce aux modifications pratiquées dans le texte de saint Marc, on s'aperçoit à peine que saint Luc a déjà donné précédemment (*Luc*, xii, 11-12), une partie de la même instruction, d'après une autre source.

III

(*Marc*, xiii, 14-23.) « Mais quand vous verrez l'abomination de la désolation établie où elle ne doit pas être, — que celui qui lit fasse attention! — alors, que ceux qui seront en Judée s'enfuient dans les montagnes; et que celui qui sera sur le toit ne descende pas et n'entre pas prendre quelque chose dans sa maison; et que celui qui sera aux champs ne retourne pas chez lui prendre son manteau. Mais malheur à celles qui seront enceintes et qui allaiteront en ces jours-là! Priez pour que cela n'arrive pas en hiver! Car ces jours-là seront une tribulation telle qu'il n'y en

(*Matth.*, xxiv, 15-28.) « Quand donc vous verrez l'abomination de la désolation qui a été prédite par le prophète Daniel établie dans le lieu saint, — que celui qui lit fasse attention! — alors, que ceux qui seront en Judée s'enfuient dans les montagnes; que celui qui sera sur le toit ne descende pas prendre ce qui est dans sa maison; et que celui qui sera dans les champs ne retourne pas chez lui prendre son manteau. Mais malheur à celles qui seront enceintes et qui allaiteront en ces jours-là! Priez pour que votre fuite n'arrive pas en hiver ni un jour de sabbat! Car il y aura

(*Luc*, xxi, 20-24.) « Mais quand vous verrez Jérusalem cernée de campements, alors sachez que sa désolation est proche. Alors que ceux qui sont en Judée s'enfuient dans les montagnes; et que ceux qui seront au milieu de la (ville) s'en retirent, et que ceux qui seront dans les campagnes, n'y entrent pas. Car ce sont des jours de vengeance, pour accomplir tout ce qui est écrit. Malheur à celles qui seront enceintes et qui allaiteront en ces jours-là, car il y aura une grande détresse sur la terre, et de la colère sur ce peuple! Et ils tomberont au fil de l'épée; et ils seront emmenés

(1) « Les prédictions du Christ concernant le dernier jugement ont cette particularité commune avec les anciennes prophéties, que l'avenir lointain y est contemplé dans les destinées de l'avenir prochain : les différences de temps sont appréciées d'un point de vue plus élevé; ce qui est éloigné dans le temps paraît, à la lumière des intérêts éternels, rapproché de tous les hommes, parce que cela les regarde tous. » (H. Schell, *Katholische Dogmatik*, III, 140.)

a pas eu depuis le commencement de la création que Dieu a faite, jusqu'à présent, et qu'il n'y en aura plus. Et si le Seigneur n'avait abrégé ces jours, aucun homme n'aurait été sauvé; mais à cause des élus qu'il a choisis, il a abrégé ces jours.

Et alors si quelqu'un vous dit : « Voici le Christ ici ! Le voici là ! » ne le croyez pas. Car il s'élèvera de faux christes et de faux prophètes, et ils feront des prodiges et des miracles pour séduire, s'il était possible, les élus. Quant à vous, prenez garde ! Je vous ai tout prédit. »

une grande tribulation, telle qu'il n'y en a pas eu depuis le commencement du monde jusqu'à présent, et qu'il n'y en aura plus. Et si ces jours n'avaient été abrégés, aucun homme n'aurait été sauvé; mais, à cause des élus, ces jours seront abrégés.

Alors si quelqu'un vous dit : « Voici le Christ ici ! » ou « là » ! ne le croyez pas, car il s'élèvera de faux christes et de faux prophètes, et ils feront de grands prodiges et des miracles, de façon à séduire, si c'était possible, les élus mêmes. Voilà que je vous l'ai prédit.

Si donc on vous dit : « Le voici dans le désert ! » ne sortez pas ; « Le voici dans l'intérieur (de la maison) ! » ne le croyez pas. Car de même qu'un éclair sort de l'orient et brille jusqu'à l'occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme. Où sera le corps, là se rassembleront les vautours. »

captifs dans toutes les nations ; et Jérusalem sera foulée par les gentils jusqu'à ce que les temps des gentils soient accomplis. »

Après le commencement, le comble des douleurs. L'événement principal dans lequel paraît se résumer la catastrophe finale est la ruine de Jérusalem. Ce qui en est dit ne se relie pas aux persécutions dont on vient de parler, mais fait suite au morceau du discours primitif où le commencement des douleurs a été décrit. La fin des douleurs semble se confondre avec le fait important qui occupe le premier plan dans la perspective prophétique, et en vue duquel Jésus conseille ses disciples. Le moment critique sera celui où l'on verra « l'abomination de la désolation » établie dans le lieu saint. Le Sauveur se réfère, implicitement dans saint Marc, explicitement dans saint Matthieu, à certains passages assez obscurs du livre de Daniel (*Dan.*, ix, 27 ; xi, 31 ; xii, 11 ; cf. I *Mach.*, i, 54 ; vi, 7), qui se trouvent contenir la prédiction de ce qui doit arriver dans les derniers temps. Quel que soit le sens primitif du passage et son rapport historique avec la persécution d'Antiochus Épiphane (1), on l'entend ici de la profanation

(1) Rien ne prouve que Notre-Seigneur ait voulu citer Daniel dans le sens historique et littéral de sa prophétie. « Un croyant peut donc admettre que Daniel a prédit la persécution d'Antiochus et la mort d'Onias, à la condition de considérer la profanation du temple, la persécution des fidèles, la mort d'Onias comme des figures où se reflètent vivement la mort du Sauveur, la ruine définitive du temple et les persécutions qui suivirent. » (Card. Meignan, *Les Derniers Prophètes d'Israël*, p. 141.)

qui résultera, pour la Terre Sainte, la ville de Jérusalem et le temple, de la présence d'une armée étrangère venue pour détruire la nation, saccager la capitale, supprimer le culte de Dieu. Il est très invraisemblable que « l'abomination de la désolation » désigne un fait particulier, une profanation du temple pareille à celle qui eut lieu lorsque Antiochus fit installer la statue de Jupiter Olympien près de l'autel des holocaustes. La citation de Daniel, comme toutes les citations prophétiques du Nouveau Testament, doit être interprétée d'après le sens le plus naturel qu'elle présente en elle-même et dans le contexte évangélique, abstraction faite du sens beaucoup plus précis qu'elle peut avoir dans son propre contexte. « L'abomination de la désolation » est donc probablement « l'abomination » qui consiste dans la « désolation » de la Judée et de Jérusalem (1). Cette abomination est un fait accompli dès que l'armée romaine cerne Jérusalem pour s'en emparer et la détruire. Saint Luc a entendu ainsi le texte de saint Marc : aucune autre interprétation ne peut se prévaloir d'une autorité aussi considérable. Pour saint Luc, la désolation de Jérusalem est l'occupation par laquelle se terminera le siège. Le mot « désolation », dans le troisième Évangile, est visiblement un écho de la formule prophétique citée dans les deux premiers. Il est vrai que l'expression « dans un lieu saint », qu'on lit en saint Matthieu (cf. *Dan.*, ix, 27, Septante) paraît avoir un sens plus précis auquel on peut ramener la formule énigmatique de saint Marc : « Où il ne faut pas. » Mais il est possible aussi que saint Marc ait employé des termes plus vagues, afin de ne pas viser directement le temple, et que le « lieu saint » dont il s'agit se confonde avec la « ville sainte », Jérusalem. En tout cas, s'il s'agit du temple, il faut dire que la citation prophétique ne vise pas pour cela un fait particulier de l'histoire, mais la profanation qui atteindra le temple de manière ou d'autre quand les destinées du peuple juif se régleront par l'intervention des Romains (2). Dans cette hypothèse, il semblerait que la profanation du temple et la suppression du culte aient dû précéder la ruine de la ville; mais on aurait tort de presser les détails de la prédiction. En

(1) *In re prorsus incerta pro vero quod vero similis videtur habeo, abominationem desolationis ipsam appellari desolationem, phrasinque esse Hebraeorum qua abominatio desolationis dicitur, id est abominabilis et horrenda desolatio, sicut D. Paulus simili hebraismo operationem erroris dicit, id est operantem et efficacem errorem, homines in exitum trahentem.* (Maldonat, in *Matth.*, xxi, 15.)

(2) Il est évident que le texte évangélique dépend ici de Daniel et non de faits réels qui auraient influencé la rédaction. Inutile par conséquent de rappeler à ce propos l'inquiétude qui s'empara du monde juif quand Caligula voulut mettre sa statue dans le temple de Jérusalem.

réalité, « l'abomination de la désolation » se manifesta en Judée, et les chrétiens le comprirent ainsi, dès que la ruine de Jérusalem assiégée par les Romains parut inévitable.

L'espèce de parenthèse : « Que celui qui lit fasse attention ! » a exercé la sagacité des interprètes. Comment expliquer la présence d'une telle recommandation dans un discours prononcé par le Sauveur ? On a dit que Jésus, ayant cité Daniel, pouvait bien prévenir qu'on fit attention, lorsqu'on lirait la prophétie, de comprendre l'avertissement qui y était renfermé. Mais cette interprétation est d'autant plus invraisemblable que la recommandation ainsi entendue paraît mesquine et superflue. Ce à quoi il faut faire attention, c'est au fait que Jésus annonce en le décrivant avec les mots de Daniel et en le présentant comme un accomplissement de sa prophétie. Ceux qui doivent faire attention sont les disciples et les fidèles avertis par le Sauveur, et qui n'ont pas besoin de relire constamment Daniel. Dans ce passage, ils sont interpellés comme lecteurs de l'Évangile et non comme auditeurs de Jésus. La parenthèse est donc une glose, placée probablement dans l'Évangile primitif par celui qui a rédigé le discours et qui voulait signaler à ses lecteurs l'importance pratique de la prophétie. Il les prévient d'observer le moment où le fait annoncé s'accomplira, pour se conformer aux instructions qui viennent ensuite et se soustraire au péril quand il sera temps. Ces paroles ne prouvent donc pas que la prophétie ait d'abord été écrite et n'ait jamais pu être prononcée par Jésus ; car elles se détachent visiblement du contexte et offrent toutes les apparences d'une glose. Elles n'ont pu être dites par Jésus, mais elles ont pu être insérées dans la plus ancienne rédaction du discours. Après la destruction de Jérusalem, cette glose ne garde plus sa signification première. Peut-être même dans saint Marc, qui n'a pas écrit en Palestine, n'est-elle déjà plus qu'une invitation à entendre convenablement les paroles mystérieuses du Sauveur. Comme le second Évangile ne cite pas Daniel, on ne peut supposer chez son auteur l'intention de renvoyer ses lecteurs au texte du prophète. Dans saint Luc, la prophétie de Daniel est remplacée par une formule très claire qui atteste chez l'écrivain la connaissance du blocus de Jérusalem par l'armée romaine (1).

(1) « Luc s'écarte réellement (des deux autres Synoptiques) en ce qu'il évite le βῆλυμα τῆς ἐρημώσεως et explique la désolation par le siège (de Jérusalem). Il ne mentionne pas le temple en particulier, parce qu'il s'y intéresse moins, en sa qualité de chrétien de la gentilité, et qu'il écrit pour des païens convertis. » (Schanz, *E. d. h. Lucas*, 490.) Un savant critique, A. Resch (*Aussercanonische Paralleltex te zu den Evangelien*, III, 588), a soutenu dernièrement que le texte de saint Luc représentait la leçon de l'Évangile hébreu et que la citation de

Lorsque le sort de Jérusalem sera sur le point de s'accomplir, les disciples chercheront leur salut dans une fuite précipitée. Ceux qui seront en Judée devront se retirer dans les montagnes au delà du Jourdain. Il n'y aura pas de temps à perdre : c'est ce que signifie l'avis de partir sans entrer dans la maison pour y prendre quoi que ce soit, si l'on se trouve sur le toit en terrasse où l'on arrive par un escalier extérieur; de ne point retourner chez soi pour emporter son manteau, si l'on se trouve dans les champs lorsque l'événement se produira. Si naturelles que soient de pareilles instructions, leur caractère général et absolu montre bien qu'elles n'ont pas été imaginées d'après les faits. Dans la nécessité où l'on sera de partir au plus vite, certaines personnes seront particulièrement gênées ou exposées à de grands périls, à savoir les femmes enceintes ou celles qui auront des enfants à la mamelle. Il serait bien fâcheux aussi que l'on fût obligé de partir en hiver ou le jour du sabbat, parce que cela causerait du retard et que le moindre retard pourrait être funeste. Saint Matthieu seul parle du sabbat, peut-être d'après l'Évangile primitif. Saint Marc supprime la mention du sabbat comme peu significative pour ses lecteurs, et il change la tournure de la phrase, disant : « Priez pour que *votre fuite* n'arrive pas en hiver », parce que ce sont les habitants de la Judée qui devront fuir, et non ceux du pays où il écrit. Saint Luc, ou la source particulière dont il dépend, continue à traiter assez librement le texte primitif et à préciser les détails d'après ce qui s'est passé lors du siège de Jérusalem par Titus : ceux qui seront en Judée devront se retirer dans les montagnes, et ceux qui seront à Jérusalem devront se hâter d'en sortir, tandis que ceux du dehors ne devront pas y entrer. Le troisième Évangile ne parle pas de ceux qui seront sur le toit de la maison ou dans les champs, soit que ces détails aient paru superflus, soit plutôt que saint Luc ne dépende pas ici de saint Marc, mais d'une autre source où ce passage ne se rencontrait pas. Il est vrai qu'un tel avis serait mieux en rapport avec une description de la *parousie* qu'avec le contexte où nous le voyons. Peut-être ne se trouvait-il pas à cet endroit dans l'Évangile primitif. Saint Luc, en effet, l'a reproduit précédemment dans un discours sur la *parousie* (*Luc*, xvii, 31) que nous verrons bientôt mis à

Daniel, avec la glose qui s'y rattache, étaient des éléments secondaires. La comparaison des textes ne favorise aucunement cette hypothèse. Le fait que la citation ne constitue pas une prophétie claire et s'adapte moins bien aux événements que le texte de saint Luc, au lieu de prouver contre la priorité de la citation, est au contraire un argument très concluant en faveur de cette priorité. L'emploi du mot ἐρχομαι dans saint Luc trahit la dépendance à l'égard d'un texte où se trouvait la citation de Daniel.

contribution par le rédacteur du premier Évangile. On a pensé, non sans quelque vraisemblance, que le document dont s'est servi saint Luc avait été rédigé au commencement du siège de Jérusalem, dans un temps où les communications entre la ville et le dehors n'étaient pas absolument coupées. Bien que les conseils donnés supposent la connaissance du siège, il n'y avait pas lieu de les préciser tellement si la ville n'eût plus existé. On a remarqué aussi (1) que, dans la suite, s'il est question de massacres et de captivité pour le peuple juif, on ne mentionne pas expressément la destruction de la ville. « La désolation » dont il est question au commencement implique la prise de Jérusalem par les païens, mais non la ruine complète de la ville et du temple. Plus loin, l'évangéliste, au lieu de dire positivement que Jérusalem sera détruite, se contente d'annoncer qu'elle « sera foulée par les gentils ». Comme pour compenser l'omission du texte prophétique, le troisième Évangile fait voir, dans le siège de Jérusalem et ses suites malheureuses, l'accomplissement de « tout ce qui est écrit ». La recommandation de prier pour que la fuite n'eût pas lieu en hiver ou le jour du sabbat a été passée sous silence. Elle n'avait aucune raison d'être dans l'hypothèse qui vient d'être indiquée; en tout cas, elle n'avait plus grande signification à l'époque où écrivait saint Luc.

Il importe de fuir devant l'épouvantable crise que traversera la Judée, ou plutôt le monde; car si la Judée se trouve être l'objet principal et direct de la prophétie, le monde entier paraît aussi devoir s'abîmer dans un suprême bouleversement qui se produira, du moins à ce qu'il semble, au moment où les tribulations du peuple juif seront arrivées à l'extrémité. Le discours primitif n'annonçait expressément ni la ruine totale de Jérusalem ni la dispersion des Juifs; encore moins indiquait-il que ces événements dussent être séparés de la fin du monde par un intervalle plus ou moins long. Suivant le cadre tracé par Daniel : dans la prophétie des semaines, il laissait plutôt entendre qu'il y aurait pour Jérusalem un temps relativement court de désolation, profanation religieuse et calamités de toutes sortes, qui se terminerait par l'apparition glorieuse du Messie (2). Ces jours de détresse

(1) Meyer-Weiss, *Markus-Lukas*, 607. J. Weiss va jusqu'à dire que la source de saint Luc serait le *χρημός*; dont parle Eusèbe (*Hist. eccl.*, III, 5, 3), et qui aurait décidé les chrétiens de Jérusalem à se retirer à Pella. Mais la prophétie dont il s'agit ne paraît pas avoir été présentée comme un discours du Seigneur.

(2) *Haud dubium est quin apostoli statim post templi excidium Christi adventum et mundi finem futurum putaverint. Sed an Christus de excidio Jerosolymitano, an de adventu suo et mundi fine respondeat, id et dubium et obscurum est. Vetustiores auctores omnia referunt ad finem mundi, ut Irenaeus, et Hilarius, et Gregorius. Alii haec quae*

seraient abrégés, parce que, sans cela, « toute chair », c'est-à-dire tous les hommes, et non seulement tous les Juifs, périraient, et que Dieu ne veut pas livrer à la mort tous ses élus. Ceux-ci ont dû quitter la Judée au moment où a éclaté « l'abomination de la désolation » ; mais la Judée ne sera pas seule à souffrir et le monde entier sera en proie aux douleurs du grand avènement. Voilà pourquoi Dieu, dans l'intérêt de ses élus, et non pas précisément à cause de leurs prières, voudra limiter le nombre des jours d'épreuve. Telles sont les idées très simples que laissent entrevoir les deux premiers Évangiles et qui se retrouvent avec quelques modifications dans le troisième.

Au lieu de s'en tenir à l'annonce générale d'une grande tribulation, saint Luc décrit le sort des Juifs frappés par la colère de Dieu : beaucoup seront tués ; les autres seront emmenés en captivité dans tout l'univers ; Jérusalem demeurera un certain temps au pouvoir des gentils. Il ne semble pas que ce temps doive se prolonger beaucoup, et il est très remarquable que saint Luc n'annonce pas plus clairement que les autres évangélistes la destruction de la Ville Sainte. Quand Jérusalem sera tombée au pouvoir des gentils, « l'abomination de la désolation » sera vraiment réalisée ; mais la domination des gentils aura un terme, et ce terme, comme celui des jours que Dieu abrège en faveur de ses élus, n'est pas autre que la fin du monde et l'apparition du Messie. On peut croire que si saint Luc avait lui-même interprété le discours primitif d'après les faits, il aurait caractérisé autrement le sort de Jérusalem. Ce qui est dit des morts et des captifs était déjà vrai avant la fin du siège et ne pouvait manquer de se réaliser plus complètement encore par la prise de la ville. « Les temps des gentils » ne peuvent pas s'entendre, en cet endroit, du temps qu'il faudra pour convertir les païens, mais du temps pendant lequel ils souilleront Jérusalem de leur présence, de leurs cruautés, de leur idolâtrie. Ainsi le cadre de la prophétie reste le même dans les trois Synoptiques. Pour ce qui est de la forme donnée au discours, les paroles de saint Luc : « Car ce sont des jours de vengeance..., car il y aura une grande détresse sur la terre, et de la colère sur ce peuple », sont imitées des anciens prophètes (*Jér.*, xxvi (hébr. xlvi) 10 ; *Soph.*, i,

dicuntur (Matth., xxiv) usque ad v. 23 de solo Jerosolymitano excidio intelligi volunt. ut Chrysostomus, Theophylactus et Euthymius. Media mihi placet sententia quam et Augustini et Hieronymi ac Bedae esse video, Christum confuse de utroque respondisse, sicut confuse apostoli interrogaverunt. Quod certo eum consilio atque divino fecisse arbitror, ne quis posset finem mundi cognoscere. Existimabant apostoli haec esse conjuncta finem templi et finem mundi ; noluit Christus hunc illis errorem eripere ne post templi eversionem in longum expectationem porrigentes securi essent. (Maldonat. in Matth. xxiv, 5.)

15, dans les Septante; cf. *Ap.*, vi, 17); et la formule : « Jérusalem sera foulée par les gentils jusqu'à ce que les temps des gentils soient accomplis », s'inspire de Daniel (*Dan.*, viii, 13; xii, 7, cf. *Ap.*, xi, 2; xii, 14). Dans saint Marc et dans saint Matthieu, l'influence de ce prophète n'est pas limitée seulement à la citation du début, mais elle se fait sentir plus loin encore en ce qui est dit de la « tribulation telle qu'il n'y en a pas eu depuis le commencement » (cf. *Dan.*, xii, 1).

Avant de décrire la fin du monde et la *parousie*, saint Marc fait donner aux disciples un conseil pris d'un autre discours sur le même sujet. Saint Luc n'a pas reproduit ce conseil, parce qu'il a inséré plus haut le discours tout entier (v. *Luc*, xvii, 23). Le premier Évangile suit saint Marc, mais en le complétant par cet autre discours que saint Luc a gardé séparément. Dans l'attente anxieuse où l'on sera touchant la venue du Messie, beaucoup de gens se présenteront comme étant le Christ, et d'autres appuieront leur témoignage : faux Christs, faux prophètes. Ils viendront au nom de Dieu, et ils feront des miracles par la puissance du démon (1). Les élus eux-mêmes pourraient y être trompés s'ils n'étaient prévenus de ce qui doit arriver. Dans le cadre de la prophétie, ces faux Christs et ces faux prophètes ne peuvent guère être que des imposteurs juifs dont les prestiges seraient de nature à éblouir jusqu'aux disciples de Jésus. L'inconvénient de cette interprétation, si l'on prend les paroles évangéliques pour une prédiction absolument rigoureuse, n'est pas une raison suffisante pour l'écarter, car le sens apparent de tout le discours, depuis le commencement jusqu'à la fin, a besoin d'être élargi et transformé pour s'adapter à ce que nous savons ou croyons être la vérité sur les sujets qu'il traite. La première partie du discours indiquait de faux Christs avant la ruine de Jérusalem, bien que l'histoire n'en connaisse pas. La seconde partie en annonce pareillement avant la fin du monde : ils ne sont pas venus encore, et peut-être ne viendront-ils jamais. De même que le rôle de faux Messie a été tenu en un sens très vrai par les fanatiques dont l'aveugle obstination prétendit résister à la

(1) Dans l'Apocalypse de saint Jean, les faux Christs et les faux prophètes sont remplacés par l'Antéchrist et son prophète. Saint Paul (II *Thess.* ii) décrit également le rôle de l'Antéchrist et la séduction qu'il exercera par des prodiges. Ce sont là des équivalents, des réalités mystérieuses dont l'Écriture caractérise l'influence future, mais dont elle ne raconte point d'avance et matériellement l'histoire. Aussi ne voit-on pas la nécessité de supposer avec A. Resch (*op. cit.*, p. 608) que l'apocalypse synoptique, dans l'Évangile primitif, mentionnait à la fois les faux Christs et l'Antéchrist. L'idée de l'Antéchrist est devenue si promptement familière aux premiers chrétiens qu'on ne voit pas comment elle aurait pu disparaître des Synoptiques si elle s'était rencontrée déjà dans l'Évangile hébreu. Le livre de Daniel paraît avoir beaucoup contribué à la former.

puissance des Romains, il a été tenu depuis, il l'est encore et le sera par tous ceux qui veulent se constituer à la place de Jésus maîtres et sauveurs de l'humanité (1). Il semble d'ailleurs que le discours d'où ce trait a été pris, ait eu en vue ceux qui annonceraient prématurément la *parousie*. On lit en effet dans saint Luc (xvii, 22-24) : « Viendront des jours où vous souhaiterez voir un seul des jours du Fils de l'homme, un seul jour du règne messianique, et vous ne le verrez pas. Et on vous dira : Il est là ! Il est ici ! Ne bougez pas ; n'y courez pas. Car, de même qu'un éclair, éclatant à un bout du ciel, brille jusqu'à l'autre bout, ainsi en sera-t-il du Fils de l'homme en son jour. » Toutefois les deux idées sont moins différentes en réalité qu'elles ne nous paraissent d'abord. Il s'agit toujours de la venue du Messie, et puisque l'annonce qu'on en fera sera fausse, les personnages au profit desquels se fera cette annonce ne peuvent être que de faux Christs. Il n'est pas dit formellement que ces faux Christs doivent se faire passer pour Jésus. C'est que le cadre de la prophétie ne comporte pas de manifestations messianiques ailleurs qu'en Judée, et que les faux Messies sont toujours censés se présenter pour les Juifs autant que pour les disciples de l'Évangile.

Ce que saint Matthieu ajoute ici à la relation de saint Marc est emprunté à l'Évangile primitif et provient du discours qu'on lit au chapitre xvii de saint Luc. Les paroles : « Le voici dans le désert ! Le voici dans la maison ! » semblent se rapporter à Jésus lui-même, dont on signale faussement le retour. Cependant les termes employés s'accordent avec la conception juive du Messie caché, tenu en réserve jusqu'au temps de sa manifestation. Le désert était consacré par le souvenir de Moïse, d'Élie, de Jean Baptiste. C'était aussi, en ce temps-là, l'endroit où se préparaient les révoltes contre l'autorité romaine. Retiré au désert ou caché dans une maison, le Messie en question ne sera pas le vrai. Quand le Fils de l'homme viendra, on n'aura pas besoin de s'avertir mutuellement pour se rendre à l'endroit où il aura paru. De même qu'un éclair illumine d'un seul coup tout l'horizon, le Fils de l'homme sera visible pour tous en même temps, et partout son jugement atteindra le pécheur. Jésus emploie, par manière de comparaison, la formule proverbiale : « Où est le cadavre, là s'assemblent les vautours. » Le jugement sera partout où il y aura un homme à juger, un coupable à punir, de même que, partout où il y a un cadavre, le vautour ne manque pas d'arriver. C'est faire de la

(1) Maldonat (*In Matth.*, xxiv) exprime à sa façon la même idée : *Hujusmodi (pseudo-christi) omnes haeretici sunt, maximeque Calviniani, qui tantum Genevae, aut ubi eorum haeresis viget, Christum esse dicunt.*

comparaison une allégorie que de voir dans le cadavre les pécheurs, et dans les vautours les anges; et c'est en fausser entièrement le sens que d'y retrouver Jérusalem et les légions romaines, ou bien le Messie (cadavre!) et les hommes. On peut dire que la comparaison ne s'adapte pas tout à fait au contexte, et il est certain que l'enchaînement des idées s'est trouvé suffisamment embrouillé pour dérouter beaucoup de commentateurs; mais tout porte à croire que le rédacteur du premier Évangile a fait une transposition. Dans saint Luc (xvii, 37), la comparaison vient à sa place naturelle, après une description du jugement dernier que l'on trouvera plus loin dans saint Matthieu. Par suite de cette transposition, le premier Évangile anticipe sur le développement régulier de la prophétie, puisque le jugement ne sera décrit que plus tard. L'annonce de la *parousie* anticipe également sur le troisième tableau de l'apocalypse synoptique. On peut dire que le rédacteur, en complétant saint Marc, n'a fait que rendre plus sensible la modification déjà introduite par celui-ci dans le discours primitif.

IV

(*Marc*, xiii, 24-28.) « Mais en ces jours-là, après cette tribulation, le soleil s'obscurcira et la lune ne donnera plus sa lumière, et les étoiles tomberont du ciel, et les puissances qui sont dans les cieux seront ébranlées. Et alors on verra le Fils de l'homme venant dans les nuées avec grande puissance et majesté. Et alors il enverra les anges et rassemblera les élus des quatre vents, depuis l'extrémité de la terre jusqu'à l'extrémité du ciel. »

(*Matth.*, xxiv, 29-31.) « Et aussitôt après la tribulation de ces jours, le soleil s'obscurcira et la lune ne donnera plus sa lumière, et les étoiles tomberont du ciel, et les puissances des cieux seront ébranlées; et alors apparaîtra dans le ciel le signe du Fils de l'homme, et toutes les tribus de la terre se lamenteront, et elles verront le Fils de l'homme, venant sur les nuées du ciel avec grande puissance et majesté. Et il enverra ses anges avec une trompette éclatante, et ils rassembleront ses élus des quatre vents, depuis une extrémité du ciel jusqu'à l'autre. »

(*Luc*, xxi, 22-28.) « Et il y aura des signes dans le soleil, la lune et les étoiles; et sur la terre une angoisse des nations éperdues devant le fracas de la mer et des flots, les hommes expirant de frayeur et d'inquiétude pour ce qui doit arriver à l'univers. Et alors on verra le Fils de l'homme venant dans une nuée, avec grande puissance et majesté. Et quand ces choses commenceront à arriver, prenez courage et levez la tête, parce que votre délivrance approche. »

Les jours d'angoisse auront un terme, et quand ils seront passés, les signes de la fin du monde apparaîtront. Les expressions un peu vagues de saint Marc : « En ces jours-là, après cette tribulation », accusent peut-être l'intention de ne pas établir un lien trop étroit entre les malheurs de la Judée et le bouleversement général de l'univers. Il est probable que le premier Évangile a gardé la transition de l'Évan-

gile hébreu (1), où, après cette phrase : « A cause des élus, ces jours seront abrégés », on devait lire : « Et aussitôt après la tribulation de ces jours, le soleil s'obscurcira. » La formule de saint Marc pourrait d'ailleurs n'être qu'une traduction un peu embarrassée et trop littérale de la formule primitive, et avoir absolument le même sens que celle de saint Matthieu. Dans saint Luc, le récit continue comme s'il n'y avait aucun intervalle entre l'écrasement du peuple juif et la consommation des choses. La description du désordre qui se manifeste dans les cieux est en rapport avec les connaissances astronomiques du temps. Le soleil et la lune, les deux grands luminaires que Dieu a créés au commencement du monde, s'obscurciront. Les étoiles, et il ne s'agit pas d'étoiles filantes, tomberont du ciel (2). Les puissances des cieux qui doivent être ébranlées ne sont pas les forces cosmiques ou les lois du monde matériel, entités qu'ignore la langue biblique, ni les anges que l'on va nous montrer occupés à recueillir les élus au milieu du bouleversement universel, mais les astres et les constellations en général, d'après la conception populaire qui attribue à chaque constellation une sorte d'existence à part, qu'on ne doit pas confondre avec la réalité matérielle des astres qui en font partie (3). La chute des étoiles est la conséquence de l'ébranlement qui se manifeste dans tout le ciel. Au milieu de cette confusion ténébreuse, le Fils de l'homme apparaîtra porté sur une nuée (cf. *Dan.*, viii, 12), plein de gloire et de majesté; en même temps, il enverra les anges recueillir les élus dans le chaos où s'abîment de nouveau la terre et les cieux. Ce n'est plus l'éclair qui illumine d'un seul coup toute la terre, le juge qui ravit à lui les justes et qui accable les méchants : c'est le Roi divin, planant sur le monde en ruines et employant les esprits célestes à la recherche des élus. Les deux images ne s'excluent pas au fond; mais trop rapprochées, elles se heurtent. On a vu plus haut qu'elles n'appartenaient pas primitivement au même discours. Les quatre vents désignent les quatre points cardinaux et les quatre parties du monde. La

(1) Tel n'est pas l'avis de A. Resch (*op. cit.*, 594), qui voit dans le mot εὐθὺς une interpolation judéo-chrétienne. On peut croire, en effet, que l'adverbe a été ajouté dans le grec et n'existait pas dans l'Évangile hébreu; mais l'interprète l'a ajouté conformément au sens général du passage. Il est parfaitement arbitraire de transporter entre le second et le troisième tableau ce qui a été dit précédemment de la prédication de l'Évangile parmi les gentils, comme si « les temps des gentils » dans saint Luc signifiaient la même chose que la prédication aux gentils dans les deux autres Synoptiques.

(2) Les interprètes anciens sont loin d'admettre unanimement la chute réelle des astres. V. à ce sujet un passage curieux de Maldonat (*In Matth.*, xiv, 29), trop long pour être cité ici.

(3) Les traces de cette conception se trouvent ailleurs dans la Bible. V. mon introduction au *Livre de Job*, p. 61.

terre, suivant l'opinion vulgaire fondée sur les apparences, est censée recouverte par la coupole des cieux et avoir pour limites l'horizon.

Avant le Fils de l'homme, le premier Évangile fait apparaître « le signe du Fils de l'homme », qui jette dans la consternation tous les peuples du monde. Il y a là comme une surcharge, et l'on sent que le rédacteur ajuste au texte qui lui est commun avec saint Marc un élément pris d'ailleurs. L'évangéliste, se souvenant de la question posée au commencement : « Quel sera le signe de ton avènement? » a-t-il voulu y donner une réponse directe? Il est permis d'en douter, puisque le signe n'est pas indiqué autrement. Ce qui est frappant et incontestable, c'est la ressemblance qui existe entre ce passage de saint Matthieu et divers endroits de l'Apocalypse (notamment I, 3; cf. XII, 1-3; XV, 1). On est allé jusqu'à supposer (1) que l'évangéliste aurait emprunté à ce livre la citation de Zacharie (XII, 10) : « Toutes les tribus de la terre se lamenteront. » Vu le caractère adventice du passage dans saint Matthieu, il est invraisemblable que l'Apocalypse dépende ici de l'Évangile. D'autre part, il est peu probable que l'évangéliste s'inspire directement de Zacharie. Si l'on ne veut pas mettre l'Évangile dans la dépendance de l'Apocalypse, reste l'hypothèse d'une source commune à l'un et à l'autre. On s'est demandé si l'évangéliste faisait une distinction entre le signe et l'apparition même du Fils de l'homme, et grâce à l'embarras que le passage additionnel introduit dans la description, on a pu soutenir qu'il n'y avait pas de différence entre l'un et l'autre. La question serait tranchée si l'évangéliste avait cité le texte de Zacharie comme il est dans l'Apocalypse : « Et toutes les tribus de la terre se lamenteront *sur lui*. » Mais l'omission, sans doute réfléchie, du complément « sur lui », porte à croire que le signe représente, dans la pensée de l'évangéliste, un objet distinct, quelque apparition lumineuse, peut-être une grande croix, comme l'ont pensé plusieurs Pères de l'Église, et comme l'Évangile apocryphe de Pierre en introduit une dans le récit de la résurrection. Le détail de la trompette pourrait être encore une réminiscence de l'Apocalypse; mais déjà saint Paul parle de la trompette du jugement (I *Cor.*, XV, 52; I *Thess.*, IV, 16), et l'évangéliste semble plutôt dépendre ici d'Isaïe (XXVII, 13). Il ne veut pas dire que tous les anges seront pourvus de trompettes, mais que la trompette donnera le signal de leur intervention pour le rassemblement des élus.

Le texte de saint Luc est, relativement à celui de saint Marc, une sorte de paraphrase. Le troisième Évangile ne dit rien des anges; il parle

(1) Meyer-Weiss, *Das Mathaeus-Evangelium* (8^e éd.), p. 410.

seulement en général de signes qui se produiront dans les astres, et il y ajoute le bruit terrifiant de la mer (cf. *Is.*, v, 30, dans les Septante). Pourquoi ne décrit-il pas le rassemblement des élus et remplace-t-il par une parole d'encouragement aux disciples le passage où il en est question dans les deux premiers Évangiles? Sans doute parce que saint Luc continue à suivre une autre source que saint Marc. L'auteur judéo-chrétien de ce document n'a pensé en cet endroit qu'à ses lecteurs, aux chrétiens de Jérusalem qui vont se retirer au delà du Jourdain et qui y attendront la fin de la crise ouverte par le siège de la Ville Sainte. Cette parole d'exhortation se trouve anticiper sur la comparaison du figuier, qu'elle remplaçait probablement dans la source judéo-chrétienne de saint Luc, et que l'évangéliste ne laissera pas de reproduire d'après saint Marc. La destruction du monde actuel n'est pas expressément indiquée. D'après les deux premiers Évangiles, il paraît impossible de songer à un règne terrestre du Christ environné de ses élus : ceux-ci sont recrutés dans toutes les parties de la terre au moment même où le ciel et la terre tombent en confusion. Mais la comparaison de l'Apocalypse (vi, 12-17, xx), invite le commentateur à ne pas formuler sur ce point de conclusion trop absolue.

Les anciens prophètes, en annonçant le jour du grand jugement, parlaient aussi de ténèbres et d'un bouleversement des astres. Le Sauveur n'a fait que reprendre certains traits de leurs descriptions pour les appliquer à la *parousie* et à la fin du monde (*Is.*, xiii, 10; xxxiv, 4; cf. *Jér.*, iv, 23; *Éz.*, xxxii, 7-8; *Jo.*, ii, 10; iii, 34; *Soph.*, i, 15-16; *Ag.*, ii, 6, 21). Chez les prophètes comme dans l'Évangile, le jugement de Dieu et la transformation de l'univers sont entrevus dans un prochain avenir. Tous ces oracles, si l'on veut y voir des descriptions exactes de l'histoire future, et non des symboles appropriés à l'exhortation morale, offrent à l'interprétation les mêmes difficultés que l'apocalypse synoptique, difficultés qui se retrouvent encore dans l'Apocalypse de saint Jean. Nonobstant ces révélations, nous ignorons comment le monde finira, comment le règne définitif de la justice s'établira dans l'univers. Ce que les prophètes et Jésus nous demandent de croire, c'est que l'ordre de choses actuel est essentiellement fragile et passager, et que la Providence travaille, avec nous si nous voulons, malgré nous et contre nous si nous résistons, à l'avènement d'un autre ordre fait de justice et de stabilité, où tout le bien qui s'est accompli depuis l'origine du monde se trouvera récompensé, où Dieu sera pleinement connu, où la vie n'aura pas de fin. Dès que l'on veut donner corps à ces vérités générales, on est obligé de recourir à des images qui, forcément empruntées à l'ordre apparent et temporel

du monde, figurent d'une manière très imparfaite l'ordre éternel. Quant à l'imminence du règne messianique, c'est un effet de perspective qui a sa raison d'être providentielle et son explication psychologique. L'homme a besoin, pour agir, de voir tout près de lui l'objet de son espérance, et il ne peut même le voir autrement. La foi des prophètes et des apôtres n'a pas embrassé pour cela une illusion, bien que les formes matérielles, imaginaires et flottantes de leurs espérances, si l'on peut s'exprimer ainsi, ne se soient point réalisées.

A. LOISY.

Paris.

(*A suivre.*)



INSPIRATION DES LIVRES SAINTS

On m'écrit :

« J'ai lu avec intérêt, mais non, je dois l'avouer, sans quelque surprise, votre article sur l'inspiration verbale des Saintes Écritures. Je me suis ensuite reporté au travail du P. Pègues, de la *Revue Thomiste*, auquel le vôtre renvoie, et l'ai relu attentivement; et, malgré tout, je ne vois pas encore clair à cette difficulté : Comment peut-il se faire, si l'inspiration s'étend jusqu'à l'emploi des mots, jusqu'au choix des termes, que les écrivains sacrés aient été autre chose que de simples instruments, des plumes écrivant sous la dictée? Et s'ils sont de véritables collaborateurs du Saint-Esprit, comment n'ont-ils pas eu la libre disposition de la langue dans laquelle ils s'exprimaient? La comparaison du peintre et du pinceau ne me satisfait pas. Le pinceau dans la main du peintre, l'ébauchoir dans celle du statuaire, me paraissent représenter exactement le rôle de la plume dans la main de l'écrivain. Au contraire, si un homme plus élevé que moi en savoir et en intelligence me suggère des idées, un plan, m'inspire en un mot un sujet; et si, en possession des idées qu'il m'a fournies, je me mets au travail et compose un livre avec mon style, avec les expressions qui me sont familières, j'aurai composé ce livre en collaboration avec mon inspireur, il m'aura fourni les idées, j'aurai tracé la rédaction. Mais si, avec les idées, il m'indique les termes que je dois employer, j'aurai écrit sous la dictée, j'aurai été un scribe, un *amanuensis* : ce n'est pas cela qui constitue une collaboration véritable : je n'aurai été qu'un simple instrument, comme le bronze ou l'ébauchoir entre les mains de l'artiste. Excusez-moi de vous soumettre cette difficulté, mais jusqu'à vous, je croyais l'inspiration verbale depuis longtemps et définitivement abandonnée. »

Mon honorable correspondant, qui est un écrivain très distingué, a bien raison de se plaindre de l'obscurité de mon article (1) : je ne voulais d'ailleurs que soulever la question. Il est en effet certain que, depuis quelques années, on jugeait l'inspiration verbale définitivement condamnée. La théorie la plus commune était à peu près celle

(1) *Revue biblique*, octobre 1895.

qu'on m'oppose, avec une parfaite courtoisie : Dieu donne les idées, l'homme trouve le style; tout le fond appartient à la cause première, toute la forme à la cause seconde; tout est divin dans les pensées, tout est humain dans l'expression (1). Avec cette théorie on pensait sauvegarder suffisamment et l'autorité de l'Écriture dont Dieu est l'auteur, et la liberté de l'écrivain dont l'activité paraît si manifeste. On s'étonne que j'enlève à l'écrivain sacré même ce qui lui reste, faut-il donc le concevoir comme un scribe écrivant, au pied de la lettre, sous la dictée du maître?

Non, ce n'était pas là ma pensée : si l'inspiration verbale s'entend ainsi, il n'y faut pas revenir. Ce que j'ai voulu dire, avec ceux qui ont soutenu récemment la même cause et dont je ne crois pas trahir la pensée, c'est que l'inspiration totale doit être admise, mais une inspiration qui ne gêne l'écrivain sacré ni dans le libre choix des expressions, ni dans la formation libre de ses concepts. En demandant une inspiration plus complète et qui pénètre plus profondément dans toute l'œuvre de l'inspiré, j'entendais une action de Dieu qui mît en acte plus complètement et plus profondément l'action de l'homme dans toute l'œuvre. Il faut donc risquer, pour résoudre un doute particulier, une théorie générale sur la nature de l'inspiration. Le sujet est si délicat, qu'il y faut de la présomption ou un excès de candeur.

Pourtant il serait du plus haut intérêt de montrer dans la tradition catholique, depuis les Pères jusqu'à Léon XIII, une doctrine sur l'inspiration assez sûre pour donner satisfaction aux principes de la foi, assez large pour offrir à l'exégète des ressources suffisantes. Il serait encore plus utile de s'entendre là-dessus; aussi je songeais à solliciter l'avis de nos lecteurs, effrayé cependant à l'idée de provoquer un plébiscite, lorsqu'un ami d'Amérique me suggéra que rien ne rendrait plus service qu'un *Symposion* sur ce point dans la *Revue biblique*. Ce mot tout à fait rassurant fait taire mes scrupules, et, pour donner l'exemple, je commence.

Comment se pose pour les chrétiens le problème de l'origine divine des Écritures? Comment l'entend l'Église? Deux questions qui sont loin d'épuiser la matière, mais dont les solutions, si elles sont agréées, pourront se souder aux thèses plus méthodiques des ouvrages spéciaux.

(1) « Quapropter dixit olim quidam in Scripturis esse θεῶν πάντα quoad conceptum, καὶ ἀνθρώπων πάντα quoad expressionem. » *De locis theol.*, auctore Fr. J. Berthier, p. 81. Cette opinion est citée comme reçue; nous n'entendons pas viser la théorie particulière de l'auteur de cet excellent traité.

*
**

D'après la tradition chrétienne, la Bible est le livre de Dieu écrit aux hommes par des hommes; elle contient sa parole et son infaillible enseignement. Tout spiritualiste admettra volontiers l'union de Dieu et de l'homme dans une même action; pour tout spiritualiste, Dieu sera la cause première qui fait agir la cause seconde; enfin aucun spiritualiste ne peut refuser d'admettre, outre l'action ordinaire de Dieu sur les esprits, une action spéciale qui les rend dociles à sa volonté et les constitue les libres instruments de ses desseins. Toute la difficulté est de pénétrer ce mystère quand il s'agit d'un livre qui sera le livre de Dieu et cependant aussi le livre de l'homme, qui aura Dieu pour auteur et aussi l'homme pour auteur.

Deux excès sont ici à éviter : il ne faut pas relever l'action de Dieu au point d'annuler celle de l'homme; il ne faut pas abandonner l'homme à lui-même au point de méconnaître la qualité d'auteur qui appartient à Dieu.

— Dira-t-on, dans le premier système, que Dieu voulant enseigner certaines vérités les a choisies, les a groupées, les a révélées et dictées de telle sorte que l'écrivain n'avait qu'à les écrire pour les transmettre aux autres?

— Alors le livre est déposé tout fait dans l'esprit de l'écrivain. Peu importe l'état d'âme de cet écrivain! il n'y a à tenir compte que de ses aptitudes de rédacteur. Mais si cela peut se concevoir à la rigueur d'un livre où les propositions catégoriques se suivraient dans un ordre logique, ce n'est assurément pas le fait de la Bible. Ne craignons pas de poser nettement la difficulté.

Voici un premier cas. La critique croit reconnaître dans la Bible des documents insérés par l'écrivain inspiré. Ce ne sont pas, si l'on veut, des livres entiers, mais ce sont des fragments qui renferment certaines pensées et dans un certain ordre. Rien ne nous indique que leur premier auteur fût inspiré. Ce sera encore, d'après la Bible elle-même, le cas du second livre des Machabées, résumé d'après Jason de Cyrène. Les documents insérés sont des documents humains; ils existaient avant de faire corps avec la Bible : comment peut-on dire maintenant que Dieu en est l'auteur?

Autre fait. Le psalmiste, touché par la grâce, demande à Dieu le pardon de ses fautes : *Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam*. Sans doute, l'action de l'Esprit-Saint est là; mais ces sentiments, ces pensées, ont pu être exprimés souvent par l'auteur du

psaume ; si leur expression n'avait pas dû figurer dans les livres saints, il n'y aurait là aucune pensée dont Dieu fût l'auteur, au sens que l'on prête au mot *auteur du livre*. Ce seraient des sentiments humains, individuels, quoique excités par la grâce ; plus divins comme portée morale que tel récit inspiré, mais enfin qui ne seraient pas inspirés. Le fait que Dieu veut faire figurer ces sentiments dans la Bible change-t-il leur nature première ? Dira-t-on qu'ils ne se seraient pas produits sans l'inspiration scripturaire ? — Mais alors la grâce est limitée aux écrivains sacrés ? — Ou sont-ils moins humains, moins personnels en devenant l'objet d'une action spéciale de Dieu ? Comment Dieu est-il l'auteur de ce psaume ? En est-il plus l'auteur que du psaume d'Ézéchias, relaté par Isaïe ?

Supposons une action divine encore plus intense, et qui cependant n'est pas l'inspiration. Saint Paul prêche. Il a reçu la plénitude de l'Esprit-Saint pour cela. Quand il prêche la doctrine nouvelle, son autorité est infaillible. Mais personne ne prétend que son genre d'esprit, ses réflexions, son éducation rabbinique, n'influent pas sur sa manière de prêcher et même sur sa conception du christianisme, en tous cas sur ses procédés de raisonnement. Les lumières qu'il a reçues de Dieu ont été déposées dans un esprit enclin à la dialectique, habitué aux analogies scripturaires ; on en trouvera la trace dans ses discours. Si l'esprit propre de Paul avait une si grande part dans ses discours quand il portait la parole de vérité, comment tout cela ne se serait-il pas retrouvé quand il prêchait par lettres ? Et dès lors comment Dieu peut-il être l'auteur de ses épîtres, sans être l'auteur de ses discours ?

On pourrait multiplier ces exemples. Comment Dieu est-il l'auteur d'un livre où les sages d'Israël ont collectionné les proverbes les plus en honneur parmi les gens de bien de la nation ? On comprend que Dieu n'a pas inspiré les concepts des amis de Job qui raisonnent, et pas toujours juste, sur la moralité des souffrances ; mais eux du moins ne parlent pas au nom de Dieu, ils sont même blâmés à la fin du livre, tandis que les récits historiques, les psaumes, les proverbes, les écrits des apôtres sont des livres dont Dieu est l'auteur. Comment cela peut-il se faire quand leur origine humaine est si manifeste ? Les raisons données semblent en tous cas prouver invinciblement qu'ils n'ont pas été dictés indifféremment à un écrivain quelconque, chargé seulement de les rédiger. Comment, encore une fois, faut-il comprendre ces choses ?

La seconde solution se présente, celle qui pêche par défaut dans la notion de l'inspiration.

Tout cela, dira-t-on, est l'œuvre propre de l'homme. Cependant on peut dire que Dieu est l'auteur de ces livres parce qu'il les a voulus.

Inspiration désigne une action sur la volonté, nullement sur l'esprit. Dieu a voulu que l'hagiographe fit usage de ces documents, il a voulu que le psalmiste exprimât les sentiments de son cœur, il a voulu que les sages d'Israël missent au net la morale de leur temps, que Paul exposât la doctrine de Jésus telle qu'il l'entendait. Pour obtenir ce résultat, il a suffi qu'il les décidât par l'un de ces moyens ineffables qui sont en sa puissance. Sans son intervention, nous n'aurions pas ces livres; il est donc leur auteur. D'ailleurs il a choisi ceux dont il voulait faire les précepteurs de l'humanité; son action a tout combiné pour que l'enseignement qu'ils donneraient fût utile au salut et que la vérité religieuse fût toujours sauvegardée. — C'est la théorie protestante actuelle : « Il ne reste plus qu'à entendre par inspiration la somme des diverses opérations de Dieu par lesquelles il a mené les choses à ce point que la Bible soit un livre conforme à son but dans le développement historique du salut (1). »

De cette manière je crois facilement que Dieu est l'auteur des livres saints ! il est leur auteur à peu près comme il est l'auteur de tous les autres; on peut dire seulement que les auteurs de la Bible ont mieux correspondu que d'autres à ses desseins particuliers; ils ont écrit de bons livres, mais ce n'est pas Dieu qui a écrit, ce n'est pas Dieu qui a parlé, ce n'est pas Dieu qui a enseigné.

Cette théorie, considérée comme le rempart du protestantisme conservateur, ne répond pas au concept de l'inspiration tel qu'il se rencontre dans l'Écriture sainte elle-même, tel que les chrétiens l'ont toujours compris. Mais pourquoi ne le dirais-je pas ici ? Le concept trop strict était lui-même un concept protestant : le concept de la première ferveur biblique, quand il s'agissait d'ébranler l'Église à coups de textes. C'est encore M. Lotz qui nous l'apprend : « Il faut renoncer sans hésiter à l'explication de nos anciens théologiens dogmatiques qui soutenaient que Dieu avait inspiré aux écrivains bibliques tout ce qu'ils devaient écrire mot pour mot, de telle sorte qu'ils ne pouvaient pas se comporter autrement que des scribes auxquels on donne une dictée (2). »

On voit le double aspect de la difficulté. D'une part, la Bible a l'apparence d'un livre écrit par des hommes à la manière des autres livres. Les protestants ont cru possible de reconnaître le cachet littéraire de Dieu; l'Église catholique n'a jamais admis qu'un simple particulier pût discerner le livre de Dieu des autres. Cette apparence hu-

(1) Wilhem Lotz (Leipzig 1893), *Geschichte und Offenbarung im Alten Testament*, p. 211.

(2) *Op. cit.*, p. 206.

maine ne peut être une vaine fantasmagorie, à moins qu'on n'imagine que Dieu a pris plaisir à nous tromper. Il faut donc conclure, d'après l'expérience de la Bible, que les écrivains sacrés ont fait tout ce que font les autres, en composant des livres. La Bible n'est donc pas un livre composé par Dieu et révélé ou suggéré à quelqu'un pour être répété aux hommes.

D'autre part, la Bible se manifeste évidemment comme un livre supérieur aux autres, et cette supériorité, d'après la tradition chrétienne, vient de ce qu'elle est la parole de Dieu. Cela suppose que Dieu y parle et y enseigne. Il ne suffit donc pas de dire que Dieu l'a voulue par sa Providence générale, ni même qu'il a excité à écrire des gens dont les opinions religieuses étaient correctes.

La solution doit se rencontrer entre ces deux extrêmes : elle n'est peut-être pas impossible à trouver dans une philosophie qui regarde l'activité de Dieu comme la source de celle de l'homme ; qui pense que plus l'action de Dieu est puissante et spéciale, plus l'énergie humaine est active, ample et personnelle. Mais ce concours et cette double causalité peuvent être entendus de bien des manières. Avant de raisonner il faut poser les principes de la tradition chrétienne. A qui les demander ? Nous venons de constater les fluctuations du protestantisme, nous allons admirer la fermeté et la clarté des définitions de l'Église.

*
* *

L'Église ! j'ai tardé à prononcer son nom, mais n'est-ce pas elle qui a reçu l'Écriture, et par conséquent n'est-il pas raisonnable de lui demander de qui elle la tient et à quel titre ? Quand elle nous affirme l'origine divine de la Bible, son témoignage est absolument désintéressé, car elle se croit juge des controverses sur le sens de l'Écriture. Elle a ses titres propres, et si elle s'appuie sur l'*instrument* des Saintes Lettres, elle n'allègue pas tout d'abord leur autorité divine ; elle propose un témoignage humain irrécusable qui raconte ses origines et la mission de son Fondateur. On a voulu même établir une antithèse entre l'Église et l'Écriture ; on a prétendu que l'Église cherchait à rabaisser sa rivale, avait la prétention de s'en passer et d'en éloigner les fidèles. Si donc l'Église affirme l'origine divine des Écritures, c'est parce qu'elle tient cette vérité des Apôtres, et en effet rien n'est mieux établi dans la tradition catholique. Poursuivre l'étude de cette tradition nous entraînerait trop loin. Venons immédiatement aux textes définitivement régulateurs.

Le concile de Florence dit, dans son décret pour les Jacobites : « *Firmissime credit, profitetur et praedicat (sacrosancta Romana ecclesia) unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse omnium visibilium et invisibilium creatorem... Unum atque eundem Deum veteris et novi Testamenti, hoc est Legis et Prophetarum atque Evangelii profitetur auctorem, quoniam eodem Spiritu sancto inspirante utriusque Testamenti sancti locuti sunt, quorum libros suscipit et veneratur, qui titulis sequentibus continentur...* »

Le concile de Trente ajoute la mention de toutes les parties des Livres saints : « *Omnes libros tam veteris quam novi Testamenti cum utriusque unus Deus sit auctor... (s. synodus) suscipit et veneratur. Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, etc..., pro sacris et canonicis non susceperit... anathema sit.* »

Mais le concile du Vatican est encore plus précis quand il s'agit de déterminer la nature de cette origine divine. « *Eos vero (sc. libros integros) Ecclesia pro sacris et canonicis habet non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo duntaxat quod revelationem sine errore contineant; sed propterea quod Spiritu sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem, atque ut tales Ecclesiae traditi sunt.* »

J'ai tenu à placer l'un après l'autre ces textes bien connus. Ce qui se dégage de la comparaison, c'est le progrès sans altération. Le concile de Trente indique plus clairement que les livres inspirés sont les livres complets tels que les recevait l'Église; le concile du Vatican, sans donner de l'inspiration une notion nouvelle, rejette explicitement deux erreurs et affirme plus nettement que l'inspiration a pour objet la composition du livre. Nous reviendrons sur ces points. Mais ce qui frappe plus encore que ce développement d'une idée, c'est la marche rigoureuse que suivent les conciles, et cette marche est toujours la même. Il y a là pour nous une méthode qui s'impose. Ce qui se présente au premier abord à l'examen de l'Église, c'est le canon. Il faut indiquer les livres dont l'autorité est indiscutable. Quel que soit le sens premier du mot *canon*, les conciles entendent par *livres canoniques* les livres qui renferment l'enseignement divin; ce sont ceux-là et ceux-là seuls qui serviront au concile de Trente en même temps que la tradition pour marquer ce qu'il faut croire. Dire que ces livres sont canoniques, c'est affirmer qu'ils ont une autorité irréfragable. Cette autorité est l'autorité même de Dieu. Les livres sont canoniques ou régulateurs de la foi, parce qu'ils ont Dieu pour auteur. Quelles que soient les phases de l'histoire du canon, l'autorité divine est le fondement de la canonicité. Mais comment peut-on dire que ces livres ont

Dieu pour auteur? Les conciles répondent : parce qu'ils ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit. Il résulte clairement de ce *processus* que l'inspiration ne doit pas être expliquée par la formule *Dieu est l'auteur des livres saints*, mais au contraire que la formule « Dieu est l'auteur des livres saints » repose sur la vérité de cette autre : les livres canoniques ont été écrits sous l'inspiration de l'Esprit-Saint. La notion de l'inspiration devra donc être examinée en elle-même, mais elle devra cependant être conçue de manière à renfermer cette conséquence : Dieu est l'auteur de ces livres. Cette formule étant rigoureusement vraie, quoiqu'elle ne doive pas nous servir de point de départ, elle devra nécessairement se trouver implicitement dans la notion de l'inspiration.

Comme j'exposais ces idées à un théologien romain, thomiste éminent, il voulut bien me répondre : « En effet, en disposant les propositions *causales* avant les propositions *causées*, nous avons dans l'ordre logique : α) *Libri utriusque Testamenti Spiritu sancto inspirante sunt conscripti*. — Ergo β) *iidem libri Deum habent auctorem*. — Ergo γ) *Ipsimet sunt sacri et canonici*. » Par conséquent la nature et la vérité de chaque conséquence doit se mesurer par son propre antécédent, c'est-à-dire γ par β et β par α . »

On voit que nous nous écartons dès le point de départ de la méthode du cardinal Franzelin : « *Declaratur distinctius notio inspirationis per analysim formulae dogmaticae : Deus est auctor librorum Sacrae Scripturae* (1). » Si nous ne nous trompons, il ne suit pas la même marche que les conciles. Ce n'est pas que les deux idées ne soient intimement liées; j'ai eu soin de faire remarquer que l'idée d'auteur devait nécessairement être contenue dans le vrai concept de l'inspiration; mais à la prendre pour point de départ, il semble qu'on est invinciblement conduit à la notion que nous avons écartée dès l'abord, — Dieu composant son livre pour le déposer tout fait, au moins quant aux pensées, dans l'esprit de l'auteur inspiré, ou du moins à des équivoques qu'on retrouve dans plusieurs auteurs.

Étudions donc en elle-même la notion de l'inspiration. La langue des conciles étant une langue théologique, c'est chez les théologiens, en particulier dans saint Thomas, que nous trouverons les éclaircissements opportuns.

Il semble d'abord que l'inspiration n'indique qu'un mouvement de la volonté : c'est un souffle qui pousse, il est attribué à l'Esprit-

(1) Thèse III, p. 347.

Saint qui représente l'Amour; l'inspiration ne sera donc qu'une impulsion affective. C'est ce que saint Thomas s'objecte à lui-même : « *Sicut revelatio pertinet ad intellectum, ita inspiratio videtur pertinere ad affectum, eo quod importat motionem quamdam*; » mais il répond : « *Dicendum quod in prophetia requiritur quod intentio mentis elevetur ad percipienda divina... haec autem elevatio intentionis fit Spiritu sancto movente... Sic igitur ad prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis elevationem, secundum illud Job., xxxii, 8 : Inspiratio omnipotentis dat intelligentiam* (1). »

Par conséquent, l'inspiration peut être aussi une élévation de l'intelligence; celle-ci n'est pas encore mise en activité, mais elle est fortifiée, élevée, agrandie; elle pourra désormais mieux comprendre son objet, ce qui ne se peut sans une certaine lumière.

Saint Thomas distingue donc nettement l'inspiration de la révélation, mais cette distinction n'empêche pas une certaine communauté de genre. L'inspiration est une touche de Dieu; lorsque Dieu agit sur une créature raisonnable, ce n'est jamais sans s'adresser à son intelligence. Si ce point était douteux dans quelque philosophie, il serait du moins solidement établi lorsqu'il s'agit pour l'homme de faire œuvre d'intelligence. Or, toute action de Dieu sur l'intelligence lui donne des clartés; il se peut qu'aucune révélation ne s'ensuive; mais du moins l'objet qui se présentera sera plus clairement manifesté, ce qui appartient encore au genre de la Révélation.

Suivons maintenant un grand disciple de saint Thomas, le cardinal Zigliara, dont nous pleurons la perte (2). L'inspiration ou l'*instinctus*, — ces deux mots sont presque synonymes quand il s'agit de l'action de l'Esprit-Saint, — est une inclination venue du dehors; les anciens même l'admettaient volontiers dans les grandes œuvres du génie : « *Mihi vero ne haec quidem notiora et illustriora carere vi divina videntur, ut ego... poetam grave plenumque carmen sine coelesti aliquo mentis instinctu putem fundere* (3). » Cicéron exprimait en ces quelques mots la prestigieuse théorie de Platon sur le fluide magnétique des poètes. Il l'entendait donc aussi de l'intelligence, mise en communication avec Dieu, touchée par lui, éclairée par lui, instruite par lui. Mais comment Dieu peut-il instruire une créature, sans lui rien révéler? Saint Thomas admet précisément cette possibilité : « *Mens prophetae dupliciter a Deo instruitur : uno modo per expressam revelationem; alio modo per*

(1) (2^a 2^a, q. clxxi, a. 1 ad 4^{um}).

(2) *Propædeutica*, lib. I, c. i.

(3) *Tuscul. Dispp.*, lib. I, c. xxvi.

quemdam instinctum occultissimum, quem nescientes humanæ mentes patiuntur, ut August. dicit 2. super Gen. ad literam (1). »

C'est affirmer de nouveau la distinction entre la révélation et l'inspiration. Mais où est précisément la différence? « *De his ergo, quæ expresse per spiritum prophetiae propheta cognoscit, maximam certitudinem habet, et pro certo habet, quod haec sunt divinitus sibi revelata.* » (*Ibid.*) C'est la révélation proprement dite; Dieu peut parler si nettement, que l'homme ne peut douter ni que c'est lui qui affirme, ni que ce qu'il affirme est vrai. Mais il peut arriver aussi, et c'est le cas de l'inspiration seule, qu'il y ait une vraie connaissance et une connaissance due à l'action de Dieu, sans que la lumière divine soit connue pour telle et sans qu'elle communique à l'objet connu une sorte d'évidence ou de crédibilité divine : « *Sed ad ea quæ cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet, ut non plene discernere possit, utrum haec cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium : non autem omnia quæ cognoscimus divino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur, talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiae.* » (*Ibid.*) Constatons dès maintenant que l'esprit de l'homme peut être entraîné à la certitude par l'action de Dieu sans qu'il perçoive que cette certitude est divine; pourtant, même dans ce cas, elle est divine, puisqu'elle a pour cause une lumière divine; elle a la même valeur que celle qui résulte d'une révélation, quoiqu'elle ne soit pas connue comme telle. Entre la révélation et l'inspiration il y a donc cette première différence que la lumière est connue ou n'est pas connue comme divine par celui qui la reçoit.

Cette différence n'est pas la seule; elle est pour ainsi dire antérieure, au moins logiquement, à la connaissance elle-même. Dans l'acte de la connaissance, il y en a une autre. La connaissance suppose deux choses que saint Thomas nomme avec précision : *acceptio cognitorum et iudicium de acceptis* (2). La connaissance n'est complète que par le jugement, or le jugement suppose que son objet est présent à l'esprit. La manière dont se produit cette présence fait toute la différence entre la révélation et l'inspiration.

On peut en effet constituer l'échelle suivante dans l'ordre des actions de Dieu sur l'intelligence. — 1°. Dieu manifeste un objet nouveau; par exemple, dans le cas de Pharaon, c'est le songe qu'il lui envoie des vaches grasses et des vaches maigres. Cette action est la plus imparfaite de toutes; Pharaon a reçu de Dieu un objet qu'il s'agit de con-

(1) 2^a 2^{ae} q. CLXXI, a. 5.

(2) *Qq. disp. de Veritate*, q. XII, a. 7.

naitre, mais il ne sait qu'en penser, il n'a reçu aucune lumière pour en juger. C'est un simple instinct, une révélation très imparfaite. — 2°. Au contraire, Joseph apprend du Pharaon, d'une manière purement humaine, les détails du songe, mais il reçoit de Dieu la lumière pour en juger avec certitude. L'action de Dieu produit un jugement certain, il n'y a pas de révélation. — 3°. Il aurait pu avoir à la fois le songe et son interprétation. C'est déjà une révélation proprement dite. — 4°. La vérité est manifestée par Dieu, soit par une vision imaginaire, soit par une révélation intellectuelle, et il est clair que c'est Dieu qui a parlé. C'est la révélation complète : « *Divina manifestatio ignoti ei cui fit revelatio, cum acceptione et judicio de acceptis et cum certitudine de revelatione et de revelatis.* »

Il est clair que si nous voulons nous en tenir à la donnée première de l'inspiration : une élévation de l'âme pour percevoir la vérité sans y rien mêler qui soit de la révélation, nous devons la chercher dans le deuxième phénomène et conclure avec le cardinal Zigliara : « *Inspiratio cum judicio, sed sine acceptione, est propria et vere inspiratio divina, sed est quid imperfectum in genere revelationis* (1). »

C'est bien aussi la pensée de saint Thomas, et spécialement lorsqu'il s'agit de l'inspiration scripturaire. Il distingue en effet le charisme propre des prophètes, qui ne va pas sans une révélation, de la grâce des hagiographes, c'est-à-dire des écrivains sacrés qui n'ont que la simple inspiration ; cette grâce ne suppose pas l'*acceptio cognitorum* : « *Si vero lumen intellectuale alicui divinitus infundatur, non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad judicandum secundum certitudinem veritatis divinæ ea, quæ humanaratione cognosci possunt, sic talis prophetia intellectualis est infra illam, quæ est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem : cujusmodi prophetiam habuerunt omnes illi, qui numerantur in ordine Prophetarum ; qui etiam ex hoc specialiter dicuntur Prophetæ, quia prophetico officio fungebantur ; unde ex persona Domini loquebantur, dicentes ad populum : Haec dicit Dominus ; quod non faciebant illi, qui hagiographa conscripserunt ; quorum plures loquebantur frequentius de his, quæ humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adjutorio tamen divini luminis* (2). »

Rien de plus lumineux. S'il s'agit de l'action de Dieu sur l'intelligence par l'inspiration, dans ce premier stade de la composition, elle consiste à élever l'esprit de l'écrivain sacré de manière à ce qu'il juge

(1) *Op. cit.*, p. 147.

(2) 2^a 2^a, q. CXXIV, a. 2, ad 3^{um}.

REVUE BIBLIQUE 1896. — T. V.

avec la certitude de la vérité divine des objets présentés à son esprit : rien de moins quant à la certitude, rien de plus quant à la manière dont les objets lui sont d'abord connus. Il n'est donc pas nécessaire d'admettre, ni que Dieu ait révélé, fourni, suggéré, une seule idée, ni que l'écrivain sacré sache que c'est lui qui parle et donne à l'objet une certitude divine; mais d'autre part cette certitude divine existe en fait dans son jugement, et tout ce qu'il affirmera en vertu de cette lumière prendra son infailibilité dans la vérité divine elle-même; c'est Dieu qui est la cause du jugement certainement vrai, c'est donc lui qui l'a prononcé, c'est lui qui parle et qui enseigne.

Nous voilà déjà en règle avec la tradition qui considère Dieu comme auteur des livres saints au moins en ce sens qu'il en garantit la vérité. L'inspiration, telle que saint Thomas l'entend, est incompatible avec l'erreur. Si Dieu agit sur l'esprit, et si cette action n'est pas une révélation, ni même nécessairement une suggestion de choses connues, ce doit donc être du moins une lumière pour mieux connaître; le jugement étant l'acte propre de la connaissance, cette lumière doit faire produire un jugement vrai; cette vérité venant de Dieu participe à la certitude divine, constitue un enseignement divin pour celui qui la reçoit et pour celui auquel elle est transmise; un enseignement divin est incompatible avec l'erreur puisque Dieu ne peut ni se tromper, ni nous tromper. Toutes ces propositions s'enchaînent sans effort.

Toutefois cette notion n'est pas encore complète, et pour la développer nous exposerons ici l'objection qui s'est présentée déjà peut-être à l'esprit de plus d'un lecteur.

Les Livres saints ne sont pas seulement des livres qui contiennent la révélation sans erreur, et Dieu n'en est pas seulement l'auteur parce qu'il en garantit l'enseignement. Il est l'auteur de ces livres : c'est cette formule que nous devons analyser. Or l'auteur d'un livre doit en avoir conçu toutes les pensées, sinon les paroles. Il faut donc que les pensées du moins soient suggérées à l'écrivain sacré. Il se peut qu'il les possède déjà quelque part dans son intelligence, et c'est en cela que l'inspiration qui les remémore et les suggère se distingue de la révélation qui manifeste ce qui est inconnu, mais elles lui seront du moins proposées par une action spéciale de Dieu. C'est à cette condition seulement que les pensées de l'écrivain sacré seront les concepts de Dieu, les pensées de Dieu.

Ce raisonnement paraît juste, mais on a remarqué qu'il prend pour point de départ la notion de « Dieu auteur du Livre », tandis que nous devons expliquer cette qualité d'auteur par la notion de l'inspiration.

Par ailleurs nous avons reconnu que le concile du Vatican nous fait connaître plus clairement le caractère scripturaire de l'inspiration. Il ne dit pas seulement comme le concile de Florence : « *Spiritu sancto inspirante... sancti locuti sunt*, » mais les livres eux-mêmes sont « *Spiritu sancto inspirante conscripti* ». Nous devons utiliser cette précieuse lumière pour compléter le concept scolastique que nous croyons pouvoir maintenir. Voici la difficulté. Les jugements catégoriques, ce que nous appelons en français assez vaguement les pensées (*sententiae*), sont des *conceptus Dei*, des *sensa Dei*. Faut-il pour qu'ils aient cette nature que la première pensée de les écrire soit venue de Dieu, ou suffit-il que l'écrivain se soit déterminé à les écrire en vertu d'une action spéciale de Dieu ?

Nous pensons que rien n'oblige à admettre cette proposition antécédente de Dieu, *Propositio veritatis*, *suggestio*, *suppeditatio*, soit par révélation, soit par mise en mouvement spéciale d'idées déjà acquises. A l'objection principale nous répondons par une distinction. Il est nécessaire que dans tout ce qu'il écrit, l'écrivain sacré soit mené spécialement par Dieu, soit dans la connaissance de la vérité en elle-même, soit quant à l'opportunité qu'il y a à l'écrire, soit même quant à son expression; de cette manière tout est suggéré par Dieu comme devant être écrit; mais si par suggestion on entend une proposition spéciale et antécédente des concepts à l'écrivain, qui le dispense de les chercher, il est possible que rien ne soit suggéré par Dieu.

Je voudrais expliquer clairement cette distinction. Il faut admettre que l'écrivain écrira sous l'inspiration tout ce que Dieu veut et rien de plus; cette doctrine commune est celle de l'Encyclique *Providentissimus*. Mais lorsque les causes secondes sont bien disposées, lorsque l'écrivain en vertu de sa motion initiale s'est mis à l'œuvre, ne suffit-il pas ordinairement de ce secours positif et inappréciable qui est la lumière donnée tout d'abord en faveur du jugement spéculatif? Il est certain en effet qu'elle exercera une influence considérable sur le jugement pratique. Tout ce qui, grâce à elle, paraîtra incertain ou faux sera éliminé, ou du moins ne sera pas affirmé. Son rayonnement s'étendra donc sur tout l'acte de la composition. Ce ne sera pas un *habitus*, une qualité permanente; mais donnée comme un secours transitoire, qui n'est pas enraciné dans son sujet, elle pourra cependant être concédée pour un temps fort long, quoique à de certains intervalles, toutes les fois que l'écrivain sacré s'appliquera à son travail. Il y a plus, nous avons affirmé qu'elle assurait la rectitude du jugement, mais nous n'avons pas dit qu'elle ne faisait rien de plus. Une élévation de l'âme pour mieux saisir la vérité suppose qu'on perçoit mieux non seulement la vérité en

elle-même, mais ses attaches avec d'autres vérités, son opportunité, son intérêt par rapport au but poursuivi. Inutile donc d'exiger pour tous les cas une suggestion particulière au moyen d'espèces nouvelles ou une mise en mouvement d'espèces anciennes. Quant à l'action de Dieu sur la volonté, elle est toujours dans un rapport étroit avec son action sur l'intelligence. L'écrivain n'écrit rien qu'il ne l'ait connu dans une lumière supérieure ; cette lumière sera cause que sa perception de l'objet en lui-même et comme matière de son livre sera tout autre que s'il avait été livré à lui-même. Dieu sera donc cause du double jugement théorique et pratique. L'écrivain sacré n'écrit rien que ce que Dieu lui a fait concevoir, et sa volonté mise en mouvement par Dieu se portera librement sur tout cela. Il n'écrit que ce que Dieu veut et rien de plus ; et cependant Dieu ne lui aura peut-être pas fourni une seule idée nouvelle, ni même excité, par une action spéciale préalable, celles qu'il possédait déjà.

Cela suffit pour que Dieu soit bien l'auteur du Livre ; notre notion de l'inspiration n'a pas pris son point de départ dans cette formule, mais elle lui donne pleine satisfaction. Auteur peut s'entendre de deux manières. Dieu est garant de la vérité du livre, ou de plus, Dieu a vraiment disposé la production du livre tel qu'il est. Ces deux sens épuisent la notion d'auteur d'un livre. Dieu est bien l'auteur des Livres saints dans le premier sens, puisque sa lumière confère la vérité infaillible à toutes les propositions catégoriques. Il est auteur dans le second sens, puisque son action surnaturelle a amené l'écrivain sacré à écrire ce qu'il voulait.

Il semble que c'est la doctrine de l'Encyclique :

« *Nam supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quae ipse juberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apto infallibili veritate exprimerent ; secus, non ipse esset auctor sacrae Scripturae universae.* » Je remarque que la formule *Deus est auctor* ne figure pas ici comme point de départ, mais comme condition qui doit être contenue dans le concept de l'inspiration. De plus la *jussio Dei* et la *volitio* de l'homme ne doivent pas toujours s'entendre en ce sens que l'homme a conscience d'un ordre qu'il exécute (*in actu exercito*), mais seulement en ce sens que l'homme exécute ce que Dieu veut (*in actu signato*).

Que si on insiste au point de vue strictement philosophique, en objectant qu'une lumière qui a pour objet la pensée comme devant être insérée dans un livre est spécifiquement distincte de celle qui a pour objet la pensée en elle-même, je ne répugnerais pas à cette distinction. Ce qui me paraît surtout nécessaire pour une théorie de l'inspiration

vraiment organique, c'est que la lumière divine domine tout le travail, et que cependant tout le travail puisse être produit par l'écrivain sacré.

En vain arguerait-on que l'auteur principal du Livre doit en fournir les pensées à l'instrument qu'il a choisi pour transmettre l'enseignement qu'il se propose de donner. On atteindra, je le veux bien, le même résultat dogmatique : Dieu est l'auteur du livre puisqu'il fournit toutes les pensées, et comme il répugne qu'il pense rien de faux, l'Écriture sera infaillible. Nous admettons pleinement qu'il puisse en être ainsi; mais alors on ne conserve pas la distinction entre la révélation et la stricte inspiration. Si l'écrivain sacré reçoit de Dieu, par une proposition spéciale et antécédente, la première idée de chaque affirmation, il y a en lui *acceptio cognitorum a Deo*. Ces choses connues déjà ne seront que remémorées par Dieu, ce ne sera pas une révélation proprement dite, mais enfin c'est l'introduction dans l'esprit d'une idée qui ne se présentait pas. Si les causes naturelles ne suffisent pas à la produire, Dieu aura recours à ce procédé; il peut faire bien davantage, il peut révéler des objets inconnus; tout cela se trouve assurément dans la Bible. Nous n'avons jamais nié que la révélation pût être concomitante à l'inspiration. Mais nous avons essayé de tracer une ligne de démarcation précise, et nous l'avons tracée au point indiqué par saint Thomas. Aussitôt qu'il y a *acceptio cognitorum*, et c'est le cas toutes les fois que Dieu suggère lui-même les idées connues ou nouvelles, nous sortons du terrain de la simple inspiration pour entrer dans celui de la révélation. Nous avons conservé nous-mêmes quelque chose de la révélation, une lumière, mais rien de plus. Sous cette lumière, le travail se poursuit dans des conditions supra-humaines, mais qui n'en sont que plus humaines en devenant divines.

D'autres peut-être diront que nous demandons trop et qu'il n'est pas nécessaire que l'écrivain sacré juge de la vérité : il suffit qu'il la reçoive et la transmette. C'est retomber dans le même inconvénient, en tant que la pensée est suggérée toute faite. Si de plus on retranche la lumière divine qui crée dans l'écrivain le jugement infaillible, il devient moins qu'un instrument, car il n'a plus son action propre d'être intelligent. Ce pourrait être le cas, lorsque Dieu, montrant une vision, ajoute : « *quod vides, scribe in libro* » (Apoc. I, 11); mais alors nous sommes derechef dans le domaine de la révélation, l'écrivain sacré sait que c'est Dieu qui lui ordonne d'écrire. Tandis que s'il n'a pas conscience de son inspiration, comment pourra-t-il se décider sur l'opportunité d'écrire une proposition sans l'avoir sondée en elle-même? Dieu pourrait obtenir ce résultat, mais c'est supposer que par une action surna-

turelle spéciale il procure une détermination qui serait imparfaite au point de vue du jeu des facultés. L'écrivain n'est pas seulement une machine à écrire ou à recevoir des pensées; les pensées sont bien le produit de son esprit; elles viennent de lui, c'est lui qui juge et qui affirme. Il ne dit pas comme pour une révélation : Je vous transmets ce que Dieu m'a dit; il parle, et Dieu parle par lui; son affirmation est l'affirmation de Dieu, mais nous ne connaissons celle de Dieu que par la sienne.

Encore une fois, il paraît conforme à la manière pénétrante et douce dont Dieu conduit le jeu des facultés, que la motion divine pour écrire ceci ou cela soit précédée d'un jugement sur la chose en elle-même qui doit être affirmé avec la certitude divine. Ce jugement ne peut être que le résultat d'une lumière qui élève l'âme, et c'est cette élévation de l'esprit que nous nommons inspiration : inspiration qui rayonne sur tout le travail de l'écrivain et qui ne se diversifie qu'en raison des objets qu'elle atteint ou des modalités que présente la vérité, considérée soit en elle-même, soit comme apte ou non à figurer dans un écrit. C'est aussi dans le caractère compréhensif de cette action divine que nous trouvons la solution de la question tout d'abord proposée de l'inspiration verbale.

Il est à peine nécessaire de dire que nous n'admettons, sauf des cas particuliers qui sont hors de cause, ni la dictée à l'oreille, ni même une révélation intérieure des mots au moyen d'images infuses. Nous n'admettons même pas toujours cette révélation intérieure lorsqu'il s'agit des concepts! Mais en revanche, nous comprenons encore moins que l'expression de jugements dus à une lumière divine soit considérée comme une chose purement humaine. Dieu donnerait les pensées et laisserait trouver l'expression, se contentant d'une assistance négative, tout prêt à intervenir si l'écrivain trahissait par l'expression la vérité de la pensée! Mais sans entrer dans une discussion philosophique approfondie, cela nous paraît un non-sens. Même si la pensée pouvait être présentée à l'écrivain sacré toute prête à écrire, on ne comprendrait pas que cette pensée suggérée par Dieu fût habillée de mots quelconques qui ne fussent pas son expression propre, et par conséquent une émanation de la pensée divine.

Mais ce divorce impossible à concevoir entre la pensée et l'expression est encore plus inimaginable dans le système que nous croyons être celui de saint Thomas. L'écrivain sacré a été élevé au-dessus de ses forces naturelles par une action divine qui éclaire son intelligence; sous cette influence il a mieux compris la vérité, il s'est décidé à l'écrire, et tout cela ne ferait rien pour le choix des mots! Ce que l'on

conçoit bien s'énonce clairement; par conséquent celui qui est cause qu'on conçoit bien est cause positive qu'on s'énonce comme il convient. L'inspiration est donnée pour écrire un livre, il est donc juste qu'elle s'étende au livre tout entier.

Sans doute entre la pensée et le terme il y a une différence intrinsèque; l'inspiration ne les atteindra donc pas de la même manière. Le jugement doit être vrai, le terme doit être propre; sous la lumière divine le jugement sera donc vrai, les termes et autres accessoires convenablement choisis. Si c'est ce que certains modernes veulent dire en distinguant l'inspiration pour les pensées, l'assistance pour les mots, nous sommes d'accord pour le fond des choses.

En deux mots, par la simple inspiration l'Esprit-Saint ne fournit pas des idées que l'écrivain sacré rendra comme il l'entendra, mais il éclaire les idées et le travail de l'écrivain, plus ou moins préparé par son action antérieure, et le guide pour enseigner ce qu'il veut.

D'autre part, les affirmations de l'Esprit-Saint sont bien aussi celles de l'écrivain sacré qui les a acquises et perçues dans une lumière supérieure. Dans ce système, la causalité de Dieu s'applique surtout dans l'affirmation et le choix des pensées, les idées conservant le sens qu'elles ont dans l'ordre humain ou dans le milieu qui a reçu la révélation; pourvu que le jugement soit vrai et spécialement voulu de Dieu, il importe peu que les éléments en soient préexistants ou non dans l'esprit de l'homme. Il se peut que l'inspiration n'ait rien suggéré, rien fourni, rien déposé dans l'intelligence de l'écrivain, mais elle l'a déterminé, disons décidé, pour ne froisser personne, à écrire tout ce qu'il a écrit.

Nous avons essayé d'exposer une notion de l'inspiration conforme à la doctrine de l'Église : rend-elle compte suffisamment de l'apparence humaine de l'Écriture? Oui, elle permet même de considérer cette apparence comme une réalité; car il serait offensant pour la Sagesse de Dieu de supposer que cette apparence n'est qu'un fantôme et que Dieu a imité, pour nous parler, les pensées et le style de l'homme. Reprenons, pour nous en convaincre, les exemples cités de l'Écriture.

Voilà une page d'histoire, disions-nous, empruntée peut-être toute faite à un écrivain qui n'était pas inspiré : comment Dieu peut-il en être l'auteur? — Cette page a été lue par l'écrivain sacré; il était éclairé d'une manière surnaturelle pour juger de la vérité de ce qu'elle enseignait, de l'opportunité qu'il y avait à la transcrire, de la convenance suffisante des termes. En lui donnant cette lumière, Dieu communiquait à sa volonté une impulsion proportionnée au jugement,

pour rejeter ou pour admettre. Dès lors cette page humaine prenait un autre caractère; en la faisant sienne, l'auteur inspiré en faisait aussi l'œuvre de Dieu. Humaine dans ses éléments, dans son origine première, dans son existence en un mot, elle devenait divine comme garantie par Dieu, comme insérée dans son livre par un effet spécial de sa volonté. C'est la distinction du cardinal Zigliara :

« *In hypothesi præexistentium documentorum, hæc materialiter solummodo considerari possunt, sed formaliter sunt mosaica* (il s'agit dans l'espèce du Pentateuque); *quia licet (in hypothesi) humano more accepta, non tamen humano more, sed ex divina inspiratione sunt a Moyse judicata et inserta suis libris. In hypothesi ergo præfata documentorum, dicendum est quod : 1° Acceptio eorum quæ in illis documentis continebantur, quia erant seu quantum ad existentiam, fuit in Moyse per viam naturalem (non exclusam tamen peculiari Dei positiva assistentia) eo modo quo dubitative, quoad mores hominum et naturas rerum de Salomone dicit S. Thomas et de se ipso ait auctor Machabæorum (II, xv, 39, 40). Consequenter ex parte acceptorum, non fuit revelatio, pressiori vocabulo accepta, prout nempe est manifestatio ignoti.*

2° Ea autem quæ in ipsis documentis continebantur, quantum ad quia vera erant, seu, quoad iudicium de acceptis, non est dicendum humano more iudicium, cui falsum subesse potest; sed Moyses fuit in iudicando infallibilis infallibilitate divina et ideo divinitus inspiratus, inspiratione quæ est revelatio ex parte iudici (1). »

Nous avons cité tout le passage parce que la distinction est vraiment lumineuse, et peut être appliquée dans une large sphère. Nous disions encore : comment considérer comme une parole de Dieu, comme une pensée de Dieu, les sentiments du psalmiste repentant si intimement mêlés à ce qu'il nous enseigne des attributs du Seigneur de miséricorde? Tout cela est-il sublime à cause de l'inspiration scripturaire? — Nous répondons encore que l'inspiration scripturaire n'était peut-être pour rien dans l'éclosion de ces sentiments. Il y fallait une action directe et surnaturelle de Dieu; mais dans d'autres cas elle a pu et dû être donnée. Le psaume peut être humano-divin, dans le sens du libre arbitre et de la grâce, quant à son origine première ou du moins quant à ses éléments; mais écrit par la volonté de Dieu, sous sa lumière et sous son impulsion, il est devenu son ouvrage.

Le même raisonnement s'applique à la collection des proverbes et à la prédication des Apôtres. Les Épîtres de saint Paul ont, selon toute apparence, le même caractère que sa prédication : c'est cette prédi-

(1) Zigl., *Propæd.* lib. III, c. ix, § iv.

cation même que Dieu a voulu nous faire entendre. Mais si la doctrine n'en est pas mieux garantie par le fait de l'inspiration, l'inspiration a du moins procuré la transmission de cette doctrine jusqu'à nous par la voie de l'Écriture. Les éléments des Évangiles synoptiques préexistaient dans la catéchèse apostolique, le devoir d'un Évangéliste était de la recueillir de son mieux, telle qu'il la trouvait sur des lèvres vraiment autorisées; cependant l'Esprit-Saint, qui remplissait les Apôtres et leur suggérait ce qu'ils devaient prêcher, agit ici d'une manière sinon plus relevée, du moins spéciale. Ainsi l'inspiration qui décide l'auteur sacré à nous transmettre ce que Dieu veut nous enseigner est bien pour cet enseignement une garantie infaillible; mais elle n'en fait pas un enseignement doctrinal différent de celui des Apôtres ni même d'une plus haute dignité. C'est pourquoi la sainte Église reçoit avec un pareil respect les traditions apostoliques et les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.

On dirait quelquefois que, nous catholiques, nous avons peur de dire ces choses pour n'être pas accusés par les Protestants de mépriser la parole de Dieu! Mais leurs théologiens actuels nous mettent bien à l'aise. Disons-le donc, puisque c'est nécessaire pour la vraie notion de l'inspiration. Si l'enseignement divin, dans ses éléments premiers, était d'origine humaine, devenu l'enseignement de Dieu, il mérite une absolue créance, et il est d'autant plus utile à l'âme qu'il n'est jamais donné qu'en vue d'un enseignement plus relevé; mais enfin, si en lui-même il ne contient pas de vérités révélées, il pourra être moins utile à l'âme que tel enseignement non inspiré qui sera l'écho d'une révélation plus haute. L'Église enseigne que l'inspiration de tous les livres saints est la même, et pour cela elle leur défère une autorité absolue et leur rend un souverain respect; pourtant elle se nourrit plus de l'Évangile que des livres historiques de l'Ancien Testament, et dans sa pratique, dont nous n'avons pas à rougir, elle croit le prône du curé plus utile aux âmes que la lecture de certaines pages inspirées. Ce sentiment n'est pas nouveau dans l'Église. S. Nil l'exprimait avec une singulière vivacité. Il voulait que son disciple lût le Nouveau Testament et les vies des Pères, mais il lui interdisait l'Ancien Testament comme inutile aux contemplatifs, parce qu'il ne produit pas la componction. Il y a là de l'exagération, et d'autre part il est certain qu'il conseillait la psalmodie. D'ailleurs, il reconnaît que l'Ancien Testament est reçu, et inspiré, et qu'il est aussi le fondement nécessaire de l'Église (1).

(1) Οὐχ ὡς ἀποβλητέα τὰ τῆς παλαιᾶς βιβλία, ταύτην ζημι τοῦ μὴ ἀναγινώσκειν σε. Ἐπειδὴ γὰρ

L'inspiration scripturaire est donc distincte de l'action antécédente de Dieu sur l'écrivain inspiré : action qui constitue dans certains cas une grâce supérieure au charisme propre de l'inspiration. Tout ce qui est inspiré est vérité, mais cette vérité peut être plus ou moins haute; or il semble que Dieu, tout en élevant ses instruments, les choisit pour ce qu'ils sont déjà. S'il s'agissait d'une révélation proprement dite, on dirait à la rigueur que l'instrument importe peu. Mais si l'inspiration, en elle-même, ne fournit peut-être pas une idée nouvelle, il faudra que l'enseignement divin soit déposé d'abord dans l'esprit de l'écrivain inspiré soit par des révélations antécédentes personnelles, soit par l'éducation dans un milieu où la révélation est devenue le patrimoine commun des esprits. C'est ainsi que Dieu produira un livre dans lequel la lumière grandit toujours et qui est toujours proportionné aux besoins de ceux auxquels il s'adresse comme au tempérament d'intelligence et de grâce de ceux qu'il écrit. Il y a longtemps que les théologiens ont reconnu ce fait en disant que Dieu s'accommode au génie de l'homme : nous avons essayé de montrer combien cette accommodation était réelle, constitutive et intrinsèque dans la notion de l'inspiration.

Nous espérons cependant qu'on ne nous reprochera pas d'avoir dit que les Livres Saints préexistaient à l'inspiration divine; nous prétendons seulement que tous leurs éléments étaient disposés, et le plus souvent par une action spéciale de Dieu, avant qu'ils fussent produits. Pour écrire l'Épître aux Romains, Dieu n'a pas conçu un livre sur la justification par Jésus-Christ, qu'il a suggéré à Paul d'écrire; voulant produire une épître de Paul, il a d'abord créé son instrument, et sous l'action scripturaire, tout est sorti de l'âme de Paul avec la même spontanéité, le même caractère doctrinal, la même passion généreuse, le même langage que si Paul avait prêché. Cependant le livre, les pensées, les expressions, tout était déterminé spécialement par Dieu en vue de l'Épître, en ce sens que Dieu éclairait objectivement l'esprit de Paul sur la vérité et l'opportunité des propositions et sur la convenance des termes en le poussant à écrire tout cela comme il le voulait : nous disons toujours la même chose pour être compris. Dans ces conditions, ce que l'écrivain sacré nous transmet, c'est bien sa chair et son sang, le produit de ses réflexions et de ses veilles, de ses informations et de ses labeurs, c'est l'éclosion de son esprit et de son cœur; c'est d'autant plus lui que son intelligence était élevée et agrandie, et sa volonté guidée par l'Esprit-Saint; il faut retenir la formule du P. Pègues :

δεκτά εἰσιν, καὶ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου ῥηθεῖσαι (?), καὶ ἄνευ αὐτῶν ἡ Ἐκκλησία οὐ συνίσταται ἀλλ' ἡσυχασταῖς καὶ μονάζουσι κατάνυξιν μὴ τίχτοντα. *Epist. lib. IV, 1. C. P. G., LXXIX, p. 545.*

« L'âme des écrivains sacrés n'était passivement un canal; elle était une source, quoique non une source première (1). »

C'est ainsi que s'expliquent les différences de style. Ce n'est pas seulement une question de mots, c'est tout un monde d'idées différentes sur le même objet. Dira-t-on que la manière de S. Jean diffère de celle des synoptiques parce que Dieu lui a fait des concepts différents sur certaines doctrines de Jésus? Je le veux bien; mais cette préparation de son esprit est antérieure à l'inspiration elle-même. L'enseignement écrit de Jean diffère de l'enseignement écrit de Luc, parce que sa prédication était elle-même différente. Il diffère des synoptiques parce que ceux-ci ont recueilli la catéchèse orale primitive avec le caractère qu'elle avait dans leurs milieux, tandis qu'il a reproduit la physionomie de Jésus d'après ses souvenirs et le long travail de l'Esprit-Saint dans son âme. A un moment, Dieu a choisi Jean comme un instrument bien disposé pour le livre qu'il voulait écrire. Le livre est voulu par Dieu tel quel et causé par lui dans ses pensées et dans son expression, mais ce sont aussi les pensées et l'âme de Jean.

*
* *

Résumons-nous.

Avec les conciles nous cherchons la raison du caractère propre des Livres saints dans l'inspiration du Saint-Esprit sur les écrivains sacrés. Nous ne prenons pas pour point de départ la formule dogmatique : Dieu est l'auteur des Livres saints; mais nous devons tenir une notion de l'inspiration qui la renferme nécessairement. L'objet de l'inspiration étant de faire écrire des livres, Dieu choisit son instrument, le décide à écrire, puis par une lumière surnaturelle il élève son intelligence de manière à causer en lui un jugement infaillible sur les objets proposés à sa connaissance, soit par suggestion, soit par voie naturelle, soit par révélation. Cette lumière divine lui fait connaître également son objet comme opportun à consigner dans son livre, et l'éclaire sur l'expression convenable de la vérité. Après le jugement pratique, la volonté est inclinée par Dieu d'une manière proportionnelle : cependant elle se détermine librement à écrire ce que Dieu lui propose.

En conséquence, Dieu est l'auteur du livre, parce qu'il a suscité un homme pour l'écrire, parce qu'il garantit la véracité de tout ce qu'il contient, non par une approbation postérieure, ni parce qu'il en révèle le contenu, mais parce qu'il cause, grâce au secours d'une lumière di-

(1) *Revue Thomiste*, 1895, p. 108.

vine, le jugement de l'écrivain sacré ; il se peut qu'il n'ait pas fourni une seule idée, mais il a voulu tous les jugements. Il est encore l'auteur du livre parce que l'écrivain sacré s'est décidé constamment soit dans le choix des pensées, soit dans celui des termes par l'opportunité objective que la lumière de Dieu répandait sur les pensées qui se présentaient à lui. Tout l'enseignement est garanti vrai, tout est voulu par Dieu et il n'y a rien autre.

L'écrivain sacré est l'auteur instrumental du livre. Les idées sont les siennes, soit qu'il les possède depuis longtemps, soit qu'il les acquière au cours de son travail. Son travail est d'un ordre supérieur, mais rien ne dit qu'il soit plus facile. Il fait tout ce que fait un autre auteur, mais il le fait mieux. Les mots ne lui sont pas imposés de manière à gêner sa liberté, mais il en est de même des pensées. S'il emploie certaines pensées et certaines expressions, ce n'est pas pour obéir à un ordre directement perçu, c'est que pensées et expressions lui plaisent, et comme Dieu n'a pas conçu son livre sans y faire entrer la notion de son instrument, ce qu'il lui paraît opportun d'écrire sous la lumière divine n'est pas moins spontané que ce qu'il aurait choisi de lui-même sans ce secours spécial. De là le caractère profondément humain et individuel de l'Écriture. Tout s'explique en reconnaissant la Toute-Puissance et l'infinie douceur de l'Esprit-Saint.

Nous avons cru emprunter cette théorie à saint Thomas. Suffit-elle aux exigences de l'exégèse ? C'est ce qu'il faut réserver pour un examen ultérieur.

Dans ce premier article, nous avons essayé de satisfaire les théologiens, nous avons peut-être mécontenté quelques exégètes. En traitant des ressources que notre opinion offre à l'exégèse, nous risquons d'encourir le blâme de quelques théologiens.

Pourtant la solution des difficultés que soulève la critique et l'histoire, — et elles sont graves, — dépend de ces deux points : maintien des principes traditionnels sur l'inspiration, application très large de ces principes dans l'exégèse.

FR. M.-J. LAGRANGE.

Jérusalem, novembre 1895.



L'ÉPÎTRE AUX LAODICÉENS

EN ARABE

L'épître apocryphe de saint Paul aux Laodicéens existe dans un grand nombre de manuscrits latins dont on trouvera l'inventaire et la description dans Lightfoot : *Saint Paul's epistles to the Colossians and Philemon* (3^e éd. Londres, 1879), p. 282-286. Harnack (*Altchristliche Litteratur bis Eusebius*, p. 33-37) résume ce que l'on peut connaître de l'histoire de ce document. On sait que l'épître aux Colossiens (iv, 16) contient la mention d'une épître que saint Paul aurait adressée aux Laodicéens, avec prière de la communiquer aux Colossiens. Cette indication servit de prétexte à la fraude. Les Marcionites, en particulier, firent figurer dans leurs livres une épître aux Laodicéens.

L'écrit que nous possédons sous ce titre date vraisemblablement du quatrième ou du cinquième siècle. Il est fort remarquable qu'ayant été très répandu en Occident, il soit devenu introuvable en Orient. Cependant il ne paraît pas qu'il ait été composé en Occident. Lightfoot a conjecturé, avec toute apparence de raison, que le texte latin que nous en possédons était traduit du grec; il s'est même diverti à restituer l'original grec. Il marque en ces termes l'étonnement que lui cause l'absence de ce texte dans les manuscrits orientaux : « *But, though written originally in Greek, it was not among Greek Christians that this epistle attained its widest circulation. In the latter part of the VIIIth century indeed, when the Second Council of Nicaea met, it had found its way into some copies of saint Paul's epistles. But the denunciation of this Council seems to have been effective in securing its ultimate exclusion. We discover no traces of it in any extant greek ms., with the very doubtful exception which has already been considered* » (p. 294). Cette exception est constituée par la mention que fait le concile des livres contenant ladite épître (Labbe, t.VIII, p. 1125) : *Καὶ γὰρ τοῦ θείου ἀποστόλου πρὸς Λαοδικεῖς φέρεται πλαστή ἐπιστολὴ ἐν τισι βίβλοις τοῦ ἀποστόλου ἐγκειμένη, ἣν οἱ πατέρες ἡμῶν ἀπεδοκίμασαν ὡς αὐτοῦ ἄλλοτριαν.*

C'est surtout dans les Bibles latines et anglaises, entre le sixième

et le quinzième siècle, que l'épître aux Laodicéens a été reproduite. Elle portait à quinze le nombre des épîtres de saint Paul. Aussi à cette époque les textes témoignant de l'existence de quinze épîtres sont-ils nombreux. Harnack cite entre autres ce fragment de Jean de Salisbury qui invoque l'autorité de saint Jérôme : « Ceterum quintadecima est illa quae Ecclesiae Laodicensium scribitur, et licet, ut ait Hieronymus, ab omnibus explodatur, tamen ab apostolo scripta est, » etc. On découvrirait plus difficilement en Orient des témoignages analogues. Maçoudi, célèbre historien arabe du dixième siècle, parlant des livres des chrétiens (*tanbîh*, éd. de Goeje, p. 160), cite sans hésitation ni discussion les *quatorze* épîtres de Paul.

En dehors des manuscrits grecs, l'existence d'autres manuscrits orientaux de l'épître aux Laodicéens n'a pas été remarquée jusqu'à ce jour; ni Lightfoot ni Zahn n'en ont pu signaler. Il existe pourtant à la Bibliothèque nationale de Paris une traduction arabe de ce document. Cette pièce se trouve dans le manuscrit coté 80, aux folios 11 et suivants. Elle est précédée d'une vie de saint Paul et suivie d'une traduction de l'Apocalypse de saint Jean. Nous avons parcouru cette vie de l'Apôtre, qui est courte et terne, et nous n'y avons rien relevé qui eût rapport à l'épître dont nous traitons. La présence en cette place de l'épître aux Laodicéens, isolée de tout le reste des écrits de saint Paul, est une singularité dont peut-être nous pourrions fournir l'explication plus loin.

Le titre du document, peu clair au reste, affirme qu'il a été traduit du latin. Tout tend à le prouver. L'arabe suit presque partout, mot à mot, le texte latin que nous connaissons, et cela au grand détriment de son élégance et de sa clarté. Le nom de Laodicée est transcrit *Laoudoudjeh*, avec un *dj* pour le *c*; ce *dj* n'aurait assurément pas pu représenter le *z* grec.

Nous allons reproduire le texte latin de l'épître d'après Zahn (*Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. II, Erlangen, 1890, p. 584-5). Nous le ferons suivre du texte arabe; puis nous indiquerons, verset par verset, les variantes que ce texte nous fournit et les réflexions qu'il nous suggère. Les versets n'étant pas séparés dans l'arabe, nous les séparerons nous-même, pour plus de commodité.

AD LAODICENSES.

(1) *Paulus, apostolus non ab hominibus neque per hominem, sed per Ihesum Christum, fratribus qui sunt Laodiciae.* (2) *Gratia vobis et pax a Deo Patre et domino Ihesu Christo.*

(1) Gal. 1, 1. — (2) Philipp. 1, 2.

(3) *Gratias ago Christo per omnem orationem meam, quod permanentes estis in eo et perseverantes in operibus eius, promissum expectantes in diem iudicii.* (4) *Neque destituant vos quorundam vaniloquia insinuantium, ut vos avertant a veritate evangelii, quod a me praedicatur.* (5) *Et nunc faciet Deus, ut qui sunt ex me ad profectum veritatis evangelii deservientes et facientes benignitatem operumque salutis vitae aeternae.*

(6) *Et nunc palam sunt vincula mea, quae patior in Christo, quibus laetor et gaudeo.* (7) *Et hoc mihi est ad salutem perpetuam; quod ipsum factum orationibus vestris et administrante Spiritu sancto, sive per vitam sive per mortem.* (8) *Est enim mihi vere vita in Christo et mori gaudium.* (9) *Et in ipsum in vobis faciet misericordiam suam, ut eandem dilectionem habeatis et sitis unianimes.*

(10) *Ergo, dilectissimi, ut audistis praesentia mei, ita retinete et facite in timore Dei, et erit vobis vita in aeternum;* (11) *est enim Deus qui operatur in vos.* (12) *Et facite sine retractis, quaecumque facitis.*

(13) *Et quod est < reliquum >, dilectissimi, gaudete in Christo, et praecavete sordidos in lucro.* (14) *Omnes sint petitiones vestrae palam apud Deum, et estote firmi in sensu Christi,* (15) *Et quae integra et vera et pudica et iusta et amabilia, facite.* (16) *Et quae audistis et accepistis, in corde retinete, et erit vobis pax.*

(18) *Salutant vos sancti.* (19) *Gratia Domini Ihesu cum spiritu vestro.* (20) *Et facite legi Colosensibus et Colosensium vobis.*

رسالة بولس الرسول الى اهل لودوجية
بها وجد في نسخة رسايل ترجمها (ترجيه. ms.)
يرونم من اللطين
الى العربي
بخط مغربي تاريخها خامس
عشر من شهر مارس
سنة دلاحد لمولد
المسيح

[1] من بولس لا رسول الناس بل رسول يسوع المسيح الى اخوة الذين
بلودوجية

[2] الامتنان لكم والسلام من الله والرب يسوع المسيح

(3) Phil. i, 3. — (4) Col. ii, 4. I Tim. i, 6. II Tim. iv, 4. — Gal. ii, 5. — (5) Phil. i, 12. — (6) Phil. i, 13. — (7) Phil. i, 19 sqq. — (8) Phil. i, 21. — (9) Phil. ii, 2. — (10-12) Phil. ii, 12-14. — (13) Phil. iii, 1. I Tim. iii, 8. — (14) Phil. iv, 6. I Cor. xv, 58. — (15 sqq.) Phil. iv, 8 sqq. — (18) Phil. iv, 22. — (19) Phil. ii, 23. — (20) Col. iv, 16. [Nous avons reproduit la numérotation des versets de Zahn; on notera que Zahn a omis de compter 17.]

- [٣] اودى المحامد للمسيح في جميع صلواتي انكم ثابتون فيه وصابرون (وصابرون : ms.) عليه منتظرين الموعد في يوم الحكم
- [٤] ولم يزلكم (يزيالكُم : ms.) خطل بعض ناس وهذر القايلين بالبواطل عن حق الانجيل الذى اشرعه
- [٥] والان يجعل لى كل من كان منى ان تبلغوا الى زكاه حق الانجيل خادمين وعاملين للخير وخير احوال السلامة الدايية
- [٦] والان صارت كبولى جهازا التى القاها عن المسيح التى افرح فيها واستبشر
- [٧] وهذا هو لى للسلامة الباقية ان ذلك البكاء هو بصلواتكم بهواهب الروح القدس اما فى الحياة واما فى الميات
- [٨] فلى حق (خفا : ms.) الحياة فى المسيح والموت سرورى
- [٩] وفى ذلك سيفعل فيكم برحمته ان تكون لكم تلك المحبة وتكونون متفقين
- [١٠] وبعد يا احبايه فكالذى سيعتوه بحضرتى منى فالتزموه كذلك صابطين له واعملوا به لرهبة الله وتكون لكم الحياة الى الابد
- [١١] فان الله هو الذى يعمل فيكم
- [١٢] وافعلوا بلا تردد من تفكير كلها تفعلونه
- [١٣] والذى هو حبيب الى فبان تستبشروا فى المسيح فارحين وحاذروا الناس الموسخين فى الارباح
- [١٤] كانت مسايلكم جهازا عند الله واصحه وكونوا ثابتين شجعان فى معنى المسيح
- [١٥] وتهتموا فاعلين كل ما كان من الكاملات والصادقات والطاهرات والراضيات والمعدلات والمحوبات
- [١٦] وعوا فى قلوبكم كلها سيعتوه وتقبلتهوه ويكون السلام فيكم والحلم والصلح
- [١٨] يسلمون عليكم المقدسون
- [١٩] امتنان ربنا يسوع المسيح مع ارواحكم
- [٢٠] واقروا اهل قلوبية (فلونره : ms.) هذه الرسالة
- تهت الرسالة الى اهل لودوجية
- امين

EXPLICATION DU TEXTE ARABE.

Titre. En voici la traduction : « Épître de Paul l'apôtre aux gens de Laodicée, selon ce qui se trouve dans le manuscrit des épîtres que Yérounim (Hieronimus) a traduites du latin en arabe [et transcrites] en écriture magrébine. Ce manuscrit est daté du 15 du mois de mars, l'an 1151 de la naissance du Messie (1). »

Si ce titre, dont la rédaction est un peu embarrassée, est exact, la traduction du latin en arabe a été faite en Occident, puisqu'elle a été écrite en écriture magrébine (c'est-à-dire occidentale). Cette circonstance ainsi que la date donnée concordent avec les observations relatives plus haut. Néanmoins la traduction en arabe de textes chrétiens à cette époque et dans cette région est un fait assez singulier. Notre manuscrit, qui est oriental, aurait donc été copié d'après un manuscrit occidental; et peut-être le copiste aura-t-il, de toutes les épîtres de saint Paul, extrait l'épître aux Laodicéens, précisément parce qu'il ne rencontrait pas cette pièce dans des manuscrits orientaux.

Le nom du traducteur est Hieronymus sans aucun doute, bien que la désinence *us* ne soit pas transcrite. Cette appellation permet de croire que ce personnage était un Latin; et certes sa traduction ne prouve pas qu'il ait eu une profonde connaissance de l'arabe. Ce serait donc un thème que nous aurions sous les yeux, et non une version.

Verset 1. La traduction est littérale. Le mot *Christ* est remplacé en arabe, ici et ailleurs, par le mot *Messie*. C'est au reste l'usage en cette langue de dire : Jésus le Messie, au lieu de Jésus-Christ. — *Fratribus qui*] l'arabe traduit ces deux mots sans rétablir l'article devant le premier, ce qui est incorrect.

2. Traduction littérale.

3. *Per omnem orationem meam*] la traduction a le pluriel. — Le reste est littéral.

4. L'arabe traduit :... *vaniloquia quorundam et delirium dicentium falsa a veritate*...

5. L'arabe supprime le sujet *deus*; il traduit : *et nunc detur mihi, qui sunt ex me, ut perveniant ad puritatem evangelii*... Le reste est littéral.

(1) Je reproduis la lecture 1151 de la date, que donne le *Catalogue des Manuscrits arabes*; mais j'avoue n'avoir pu vérifier cette lecture. Les quatre signes qui composent la date en arabe ne sont pourtant guère douteux. Seul le *hâ* est discutable. Tels que je les ai lus, ces signes devraient fournir le nombre 1116.

6. *Quæ patior in Christo*] l'arabe porte : *quæ experior ex Christo*. Le reste est littéral.

7. Le traducteur a lu *fletum* au lieu de *factum*; voici sa phrase : *et hoc est mihi ad salutem perpetuam, quod hic fletus sit per orationes vestras, cum donis spiritus sancti, sive...*

8. Nous proposons une correction qui fait lire : *et mihi veritas vita in Christo*. La lecture la plus immédiate de ce que porte le manuscrit donnerait *arcanum* au lieu de *veritas* : ma vie est cachée dans le Christ. — *et mori gaudium*; traduction : *et mors gaudium meum*.

9. Traduction littérale.

10. Traduction littérale.

11. Traduction littérale.

12. *Sine retractu*] l'arabe ajoute : *ex parte mentis*.

13. Le *reliquum* n'est pas confirmé par la traduction, qui porte : *et quod est gratum mihi, ut gaudeatis in Christo, latantes, et præcaveatis homines inquinantes se in lucris*.

14. Après *apud Deum*, l'arabe ajoute un mot : *et patentes*; — après *firmi*, il ajoute *strenui*. — Le reste est littéral.

15. L'arabe traduit : *et solliciti sitis in faciendum* (exactement : *facientes*) *omne quod est inter integra et vera et pudica et grata et amabilia*. Il ajoute donc le premier mot : *solliciti sitis*, et le mot : *et grata*. — Comparez *Phil.* iv, 8, où se trouve : *cogitate*, et où le mot *sancta* paraît correspondre à notre *grata*.

16. *in corde*] la traduction a : *in cordibus vestris*. — *Et erit vobis pax*] l'arabe a trois sujets; *et erit salus vobis, et mansuetudo et pax*.

18. Traduction littérale.

19. *Cum spiritu vestro*] traduction : *cum spiritibus vestris*.

20. L'arabe traduit : *et facite legi Colosensibus hanc epistolam*; en supprimant le second terme de la phrase. Le nom de Colosses est défiguré dans notre texte.

Fin : Le morceau en arabe se termine par ces mots : « Fin de l'épître aux gens de Laodicée. Amen. »

B^{on} CARRA DE VAUX.

Paris.



LES PRÊTRES DE BAAL

(III REG., XVIII, 23-28)

ET LEURS SUCCESSEURS DANS L'ANTIQUITÉ ET DANS LE TEMPS PRÉSENT

Le dieu Baal est souvent mentionné dans les Écritures; il entre comme élément dans un grand nombre de noms propres tyriens et carthaginois; l'épigraphie phénicienne nous a révélé une dizaine de Baals particuliers, Baal-samaïm, Baal-saal, Baal-hamman, etc. Les trafiquants de Tyr et de Sidon portèrent son culte dans leurs colonies et dans les divers lieux où les attirait leur commerce. Un monument égyptien nous apprend qu'il y avait un temple de Baal à Memphis. On a retrouvé dans les ruines de cette antique capitale des Pharaons un fragment de la statuette du dieu et il est aujourd'hui dans la possession du baron Saurma. Un prêtre et un suppliant lui rendent hommage (1).

A la suite des conquêtes d'Alexandre, Baal devint un dieu grec, qu'on identifia avec Zeus et Jupiter. Ζεὺς ὁ Βῆλος ὀνομαζόμενος, dit un oracle d'Apamée en Syrie (2).

Ce dieu eut des adorateurs jusque dans la Gaule. Un de ses dévots lui éleva un autel dans le pays des *Vocontii*, avec le distique suivant :

Εὐθυντηρι τυγῆς Βηλῶ Σεξτος θεοῦ δωμῶν
Τῶν ἐν Απαμείᾳ μνησάμενος λογιῶν
Belus fortunæ rector mentisque magister
Ara gaudebit quam dedit et voluit (3).

Cependant, malgré cette extension du culte de Baal, nous savons peu de chose sur cette divinité. Les inscriptions phéniciennes ne le nomment même pas une seule fois sous son simple nom de Baal (4).

(1) Ce petit monument, avec l'inscription qui l'accompagne, a été publié par H. Brugsch dans son *Thesaurus inscriptionum*, part. IV, in-4°, Leipzig, 1884, p. 811-813.

(2) Dion Cassius, LXXVIII, 8, édit. Teubner, 1864, t. IV, p. 311. Cf. Nonnus, *Dionys.*, III, 291, édit. Teubner, 1857, t. I, p. 53.

(3) *Corpus inscriptionum latinarum*, t. XII, n° 1277, p. 164. L'original, trouvé à Vaison (Vaucluse), vers 1810, est conservé depuis 1869 au Musée de Saint-Germain-en-Laye.

(4) On a supposé que le Baal biblique est le Baal de Tyr ou Melqart. Cf. *Corpus inscrip-*

mais toujours avec une épithète déterminative qui en fait un dieu spécial, Baal-Sûr, Baal-Sidon, etc. Presque tous les renseignements que nous possédons sur lui nous sont fournis par l'Ancien Testament. Les cérémonies particulières de son culte nous sont même connues exclusivement par un passage du troisième livre des Rois.

I

Lorsque le prophète Elie, du temps d'Achab, voulut détruire le culte idolâtrique que la reine Jézabel, d'origine sidonienne (1), avait implanté dans le royaume d'Israël, il porta un défi aux prêtres de Baal. Ils étaient au nombre de quatre cent cinquante et ceux de la déesse Aschéra au nombre de quatre cents. Élie les rassembla sur le mont Carmel avec tout le peuple. « Qu'on nous donne deux taureaux, dit-il, que les prophètes de Baal en choisissent un, qu'ils le mettent en pièces et le placent sur du bois, mais sans y mettre le feu. Je préparerai l'autre taureau, je le mettrai sur du bois, mais je n'y mettrai pas le feu. Vous invoquerez alors le nom de votre dieu, et moi j'invoquerai le nom de Jéhovah. Que le Dieu qui nous exaucera (en allumant) le feu soit reconnu pour (le vrai) Dieu. » Le peuple répondit : « Très bien. » Élie dit alors aux prophètes de Baal : « Choisissez votre taureau et immolez-le les premiers, parce que vous êtes nombreux, et invoquez le nom de votre dieu. » Ils prirent donc le taureau qu'on leur donna, ils le préparèrent et ils invoquèrent le nom de Baal depuis le matin jusqu'à midi, en disant : « Baal, exauce-nous. » Mais il n'y avait ni voix ni réponse. Et ils sautaient (2) autour de l'autel qu'ils avaient élevé.

« Or, vers midi, Élie leur dit par raillerie : « Criez à voix haute (3), parce que, quoiqu'il soit dieu, il est peut-être occupé à réfléchir, ou bien il a été obligé de se retirer à l'écart, ou bien il est en voyage ou il dort; éveillez-le donc. »

tionum semiticarum, part. I, t. I, p. 150. De ce que les inscriptions ne nomment aucun Baal sans épithète, M. B. Stade, dans la *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1886, p. 303, prétend conclure que Baal tout court n'a jamais été le nom d'un dieu; mais la raison qu'il en donne, tirée de la signification de Baal, « maître », est sans valeur. Le mot Baal seul se trouve dans les noms propres et Bel était bien un dieu en Chaldée et en Assyrie.

(1) Elle était fille d'Ethbaal, roi des Sidoniens. III Reg., xvi, 31. Ethbaal était monté sur le trône par le meurtre de son prédécesseur, sous le règne duquel il avait été prêtre d'Astarthé. Voir Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, xiii, 2; *Cont. Apion.*, I, 18.

(2) Le texte emploie le mot פסס, *pisséah*, qui, à la forme *pihel*, signifie « boiter ». C'est une expression moqueuse pour désigner les danses des prêtres de Baal autour de l'autel. Hérodien, V, 3, dit d'Héliogabale, imitant ce rit : περί τε τοῖς ἑωμοῖς χορεύοντα.

(3) Allusion moqueuse aux grands cris des prêtres de Baal dans les cérémonies de leur culte.

« Ils poussaient donc de grands cris, et, selon leur coutume, ils se faisaient des incisions avec des instruments tranchants et des lancettes jusqu'à ce que le sang coulât sur eux (1). »

On sait quelle fut la conclusion de cette scène. Le feu du ciel descendit sur le sacrifice d'Élie, pendant que les prières des prêtres de Baal restaient vaines, et ils furent tous massacrés sur les rives du Cison.

Il résulte de ce récit que l'on honorait Baal par des danses, par de grands cris et par des incisions sanglantes. C'était là « la coutume », selon l'expression de l'historien sacré (2). L'usage d'honorer le dieu par des danses est confirmé par la découverte d'un *Ba'al-Markod* ou « Baal de la danse (3) », dont les inscriptions nous ont révélé l'existence. On lui avait élevé un temple dans les environs de Béryte (aujourd'hui Beyrouth) en Phénicie et on l'honorait naturellement par des danses. On lit sur les inscriptions qui lui sont consacrées et qu'on a trouvées sur ce lieu (4) :

M. OKTAOYIOC IAPA
EYΣAMENOC ANEΘHKA...

ΕΙΛΑΘΙΜΟΙ

ΒΑΛΜΑΡΚΩΣ

ΚΟΙΡΑΝΕ

ΚΩΜΩΝΚΑΙΚΛΥ

ΕΣΟΥΔΕΣΠΟΤΑ

ΝΥΝΙΑΡΟΥΣΟΙ...

P. POSTVMIVS

P. L. AVCTVS

IOVI · BALMAPCODI

V. L. M. S.

ΘΕΩΙ ΒΑΛΜΑΡΚΩΔΙΚΑΙ

ΡΠΑΟΚΑΙΜΟΥΝΔΟΔ

ΑΙΜΟΥΝΔΟΥΣΙΟC (5)

(1) I (III) Reg., xviii, 23-28.

(2) I (III) Reg., xviii, 28.

(3) Markod vient de la racine רָכַד, *rakad*, « danser ».

(4) Cet endroit, appelé aujourd'hui Deir El-Kal'a, est situé à une demi-heure du village de Beit-Meri, à deux heures et demie à l'est-sud-est de Beyrouth. Il y a là actuellement un couvent maronite.

(5) Ph. Le Bas et W.-H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure*, t. III, in-f°, Paris, 1870, n° 1855-1857, p. 458. Cf. *Corpus inscriptionum graecarum*, n° 4536; *Corpus inscriptionum latinorum*, t. III, n° 155. Dans ces der-

II

En dehors de la Sainte Écriture, nous n'avons point, comme nous l'avons remarqué, de témoignage direct de la coutume barbare des prêtres de Baal de s'infliger des meurtrissures sanglantes. Mais le culte de ce dieu avait pris une trop grande extension dans l'antiquité et les pratiques en étaient trop extraordinaires pour qu'il n'en restât pas de traces chez les anciens. Nous les trouvons, en effet, dans les auteurs classiques grecs et latins. Les prophètes de Baal eurent pour successeurs les Galles, les prêtres de la déesse syrienne et de Bellone.

L'origine du nom de Galli n'est pas certaine. On croit cependant que c'était un mot phrygien, et, d'après la tradition, il serait dérivé d'une rivière de Phrygie appelée Gallos (1). Il y en avait deux ainsi nommées dans ce pays, toutes les deux affluents du Sangarius; on attribuait aux eaux de celle qui arrosait Pessinonte les accès de frénésie religieuse des Galli (2).

L'histoire des prêtres de Baal au temps d'Élie montre que cette sorte de fureur singulière n'était pas produite seulement par les eaux du Gallos. Quelle qu'en soit d'ailleurs l'origine, la similitude des rites entre ces deux classes de prêtres est telle, comme on va le voir, qu'il serait bien difficile de méconnaître la parenté qui les unit. Les premiers, il est vrai, sont prêtres de Baal, et les seconds, en Asie, sont prêtres de la déesse syrienne. Mais cette différence, loin de prouver qu'il n'existe entre eux aucun lien de filiation, établit au contraire que les seconds sont les successeurs des premiers. La déesse syrienne n'est pas autre en effet qu'Astarthé, la compagne de Baal. Or, le récit du livre des Rois que nous avons rapporté, nous apprend qu'Astarthé (ou Aschéra) avait quatre cents prophètes attachés à son culte, comme Baal en avait quatre cent cinquante, et quoique l'auteur sacré ne le dise pas expressément, il y a tout lieu de croire que la déesse était honorée par les mêmes cérémonies que le dieu.

Les rites sanglants du culte de la déesse syrienne nous sont connus

nières années, on a retrouvé de nouvelles inscriptions dédiées à Baal-Markod. Voir Ch. Clermont-Ganneau, *Une nouvelle Dédicace à Baal-Marcod*, dans son *Recueil d'archéologie orientale*, in-8°, Paris, 1888, p. 94-96; *Le temple de Baal-Marcod à Deir El-Kal'a*, *ibid.*, p. 101-114. Voir aussi Euting, dans les *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1887, p. 407 et suiv., n° 129.

(1) Un dieu fluvial *Gallos* est représenté sur les monnaies d'Alexandre Sévère. Voir W.-H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, t. 1, 1884-1890, vol. 1593.

(2) Ovide, *Fast.*, IV, 363; Pline, *H. N.*, V, 147; XI, 261; XXXI, 9; Hérodiens, I, 11, 2.

par Lucien et par Apulée. L'un et l'autre les tournent en ridicule, mais les détails qu'ils donnent confirment l'identité des pratiques des anciens prêtres phéniciens et des prêtres syriens. Voici d'abord ce que dit Lucien :

« A certains jours marqués, la foule se rassemble dans le temple et de nombreux Galles avec les hommes consacrés dont j'ai parlé accomplissent leurs cérémonies (ἑργα), ils se lacèrent (τὴν μὲν οὖν τὰν) les bras et se frappent le dos les uns les autres. Parmi les assistants, un grand nombre jouent de la flûte, d'autres frappent le tympanon et d'autres chantent des cantiques sacrés (1)... »

La description d'Apulée est plus longue et plus circonstanciée : « Le jour suivant, dit-il, en parlant des Galles, après avoir mis des vêtements de diverses couleurs, s'être travestis chacun d'une manière hideuse, avoir barbouillé leur visage d'une couche de glaise et s'être peint le tour des yeux, ils sortent, la tête coiffée de petites mitres et couverts de surtouts jaunes, les uns en soie, les autres en lin. Quelques-uns portent des tuniques blanches bariolées de petites bandes rouges et serrées avec des ceintures; tous avaient aux pieds des chaussures jaunâtres... Retroussant leurs manches jusqu'à l'épaule, ils lèvent en l'air de grands couteaux et des haches, et bondissent comme des furieux : car les accents de la flûte excitaient encore leur frénésie et leurs trépignements. Après avoir passé devant nombre de méchantes cabanes, ils parviennent à la maison de campagne d'un opulent propriétaire, et dès l'entrée ils se mettent à faire un vacarme affreux en hurlant; ils s'abandonnent à des évolutions de fanatiques, renversant la tête, tournant le cou dans tous les sens et faisant voler en rond leurs cheveux qui pendent. Par intervalle, ils se mordent les chairs; à la fin même, avec un couteau à deux tranchants qu'ils portaient, ils se font tous des entailles aux bras.

« Cependant un d'eux se livre à des transports plus désordonnés : il tire à chaque instant de sa poitrine de profonds gémissements, en inspiré qui ne peut retenir le souffle divin dont il est rempli, et il fait semblant de succomber au plus violent délire... Il commence ses bruyantes et mensongères divagations par s'accuser lui-même de quelque indiscretion sacrilège, et il annonce que par ses propres mains il va se punir comme il le doit de son horrible forfait. Puis il saisit un fouet particulier à ces efféminés (c'étaient des bouts de laine tordus ensemble et terminés par plusieurs osselets de mouton comme autant de nœuds); et il s'en frappe à coups redoublés, opposant à la dou-

(1) Lucien, *de Syria Dea*, 50, édit. Didot, p. 745.

leur de ce supplice une fermeté vraiment merveilleuse. Sous le tranchant des couteaux et sous les meurtrissures des fouets, le sol ruisselait du sang impur de ces efféminés; et ce n'était pas sans une vive inquiétude que je le voyais couler ainsi de leurs plaies à longs flots. A la fin, quand ils furent fatigués, ou rassasiés du moins, de s'être déchirés de la sorte, ils suspendirent cette boucherie, pour recueillir dans les plis de leurs robes les pièces de cuivre et même les pièces d'argent qu'on leur jetait à l'envi. »

D'Asie, les pratiques sanglantes des Galles passèrent à Rome; les vaincus les transmirent à leurs vainqueurs. Seulement en Italie, Astarthé devint la « Grande Mère » ou bien « Bellone ».

Le culte de la *Magna Mater* fut introduit à Rome en 204 avant J.-C., vers la fin de la seconde guerre punique. L'année précédente, un oracle tiré des livres sibyllins avait prédit que l'ennemi de la république, Annibal, pourrait être chassé d'Italie, si l'on portait à Rome la mère de l'Ida. De là, ambassade à Attale, roi de Pergame, et envoi par ce prince d'une pierre sacrée, sans doute un aérolithe, qui, d'après les habitants de Pessinonte, était la « mère des dieux » (1).

Les Galles accompagnèrent leur déesse en Italie et l'honorèrent par les mêmes cérémonies : cris sauvages, mouvements désordonnés et surtout meurtrissures sanglantes. C'est ce que nous attestent les auteurs latins.

Sic Phryga (2) terrificis genitrix Idæa (3) cruentum
Elicit ex adytis, consumtaque brachia ferro
Scire vetat, quatit ille sacras in pectore pinus (4),
Sanguineosque rotat crines, et vulnera cursu
Exanimat (5).

Lucain s'exprime comme Stace :

... Tum, quos sectis Bellona lacertis
Sæva movet, cecinere Deos; crinemque rotantes
Sanguinei populis ulularunt tristia Galli (6).

(1) Tite-Live, XXIX, 10-14; XXXVI, 36; Ovide, *Fast.*, IV, 179-372. Cf. J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, t. III, 1878, p. 378-379.

(2) *Phryga*, le *gallus* ou prêtre de Cybèle, qui était Phrygien d'origine.

(3) *Genitrix Idæa*, Cybèle ou Rhéa, la mère des dieux.

(4) Les *Galli* se frappaient la poitrine avec du bois de pin. Cf. Claudien, *In Eutrop.*, l. I, 279.

(5) Stace, *Thébaïd.*, X, 170-174, édit. Lemaire, p. 273-274.

(6) Lucain, *Pharsal.*, I, 565-567, édit. Lemaire, p. 91. — Bellone avait les liens les plus étroits avec la Mère des dieux (C. Tiesler, *De Bellonæ cultu et sacris*, in-12, Berlin, 1842, p. 27-28), et ses prêtres, appelés *Bellonarii*, avaient des rites semblables à ceux des *Galli*. Tibulle, I, vi, 43-50; Martial, *Epigr.* XI, LXXXV, 3; Juvénal, *Satir.*, IV, 123; VI, 512 sq.; Ovide, *Fast.* VI, 200 sq.; Tertullien, *Apolog.*, 9; Minucius Félix, *Octav.*, 30, Lactance, I, 21.

Un jour, le prêtre d'un dieu syrien, appelé Héliogabale ou Élagabale, devint empereur et adopta le nom de la divinité qu'il servait par-dessus toutes les autres. Les historiens racontent qu'il voulut se faire initier aux mystères de la mère des dieux et qu'il l'honora à la façon des Galles : « Jactavit, dit Lampride, caput inter præcisos fanaticos, et omnia fecit, quæ Galli facere solent (1). » Hérodien (2) ajoute ce détail que l'empereur dansa autour des autels au son des flûtes et des instruments de musique.

Il résulte manifestement de tout ce qu'on vient de lire que les Galles avaient hérité des pratiques des prêtres de Baal et qu'ils étaient bien leurs successeurs

III

Les Galles ont-ils eu eux-mêmes des successeurs? Depuis des siècles, ils ont disparu de la face de la terre avec le paganisme grec et latin, mais leurs rites sanglants sont-ils morts avec eux?

Les cérémonies diverses, qui constituaient leur rituel, sont surtout la danse, les hurlements et les meurtrissures. J'avais pu constater au Caire en 1888 que deux sectes de derviches musulmans avaient conservé les deux premières, la danse et les hurlements.

Les derviches tourneurs rendent hommage à Allah tous les vendredis, dans leur mosquée, par une danse qui consiste à tourner sur eux-mêmes jusqu'à ce qu'ils tombent épuisés, au bruit d'une musique infernale.

Les derviches hurleurs, excités par une musique pareille, poussent des cris sauvages et se livrent à des contorsions épouvantables, afin d'honorer aussi Allah à leur manière, dans une autre mosquée égyptienne.

Mais comme la danse et le chant sont les expressions naturelles de la joie et l'accompagnement obligé des fêtes et des réjouissances publiques; comme, dans les religions anciennes, la danse et les chœurs étaient aussi des cérémonies sacrées, il serait difficile d'établir une filiation réelle entre les derviches tourneurs et hurleurs, d'une part, et les prêtres de Baal, de l'autre. Les fanatiques musulmans ont fait, à la vérité, de la danse et du chant un exercice inhumain comme les prêtres de Baal, mais on ne rencontre pas dans leur culte le

(1) Lampride, *Heliogabalus*, édit. Panckoucke, t. II de l'*Historia Augusta*, 1847, p. 78.

(2) Hérodien, V, 3, 8, édit. Teubner, 1855, p. 130 : α Ἱεροουργοῦντα δὲ τοῦτον, περὶ τε τοῖς ὤμοις χορεύοντα νόμῳ θαρβάρων ὑπὸ τε αὐλοῖς καὶ σύριγξιν παντοδαπῶν τε ὀργάνων ἤχῳ, κ. τ. λ. »

rite le plus caractéristique des antiques cérémonies dont fut témoin le mont Carmel, les blessures et les meurtrissures.

J'avais souvent entendu raconter qu'il existe en Afrique une secte musulmane qui prétend honorer Dieu par des rites semblables à ceux des prêtres de Baal. C'est la secte des Aïssaouas (1). Elle constitue une sorte d'ordre religieux islamique, dont les membres sont appelés *khouan* « ou frères ». On regarde comme leur fondateur Sidi Mohammed-ben-Aïssa, qui vivait il y a environ quatre cents ans à Meknès, dans le Maroc, et qui leur a donné son nom. Les pratiques de leur culte, quelle qu'en soit l'origine directe et immédiate, sont, en tous cas, beaucoup plus anciennes, comme on va le voir.

Me trouvant en Afrique, au mois de mai 1895, je m'étais dit que c'était le cas de profiter de l'occasion, afin de me rendre compte par moi-même des analogies qui pouvaient exister entre le culte du Baal phénicien et les pratiques des Aïssaouas. Nous prîmes donc nos mesures, mes compagnons de voyage et moi, pour être à Constantine un vendredi, jour où ont lieu les cérémonies solennelles du culte musulman. Les Aïssaouas de cette ville sont particulièrement célèbres et l'on peut être admis à assister à leur étrange office. Le vendredi, 10 mai 1895, à huit heures du soir, nous partons donc sous la conduite d'un Arabe du *Grand Hôtel* où nous sommes logés, et que la maîtresse de la maison nous donne pour nous servir de guide et, au besoin, de défense. Par une série de petites rues irrégulières, nous arrivons à la mosquée ou chapelle de Aïssaouas. Elle est précédée d'une petite cour, à l'entrée de laquelle se trouve un nègre qui remplit les fonctions de portier. De là, nous entendons et nous apercevons dans l'intérieur de l'édifice une vingtaine de musiciens arabes, tous habillés de burnous blancs et de turbans blancs; ils frappent sur des tambourins, battent des mains en cadence et chantent des chants arabes. Le nègre nous dit qu'ils font la prière, qu'on ne peut pas pénétrer encore dans la mosquée, et que, d'ailleurs, les exercices qui excitent la curiosité des Européens ne doivent commencer qu'à neuf heures.

Force nous est d'attendre. Nous revenons à l'heure dite. Le nègre, qui visiblement ne favorise pas la curiosité des Européens, nous affirme alors que la cérémonie n'aura lieu qu'à neuf heures et demie. On chantait toujours et la musique continuait à se faire entendre de la même manière, monotone et criarde. Enfin, à force de parlementer,

(1) Il faut distinguer les Aïssaouas qui pratiquent leurs rites dans leurs mosquées des Aïssaouas plus ou moins authentiques qui, comme des acrobates, font leurs exercices dans des foires ou des réunions profanes pour gagner de l'argent.

le portier noir consent à nous laisser pénétrer dans la mosquée. Avec l'autorisation de l'autorité supérieure, il nous fait même apporter un long banc de bois, pour que nous ne soyons pas obligés de nous tenir debout tout le temps.

On nous place à droite de la porte d'entrée. Un monsieur et une dame française, puis trois autres Européens entrent après nous.

La mosquée est d'une dizaine de mètres de longueur et de forme rectangulaire (1). Elle est éclairée par sept à huit lampes à pétrole. Les musiciens sont au milieu, assis par terre. Le long du mur qui coupe celui contre lequel nous sommes placés, à notre droite, est le *mîhrab*, devant lequel est assis par terre, les jambes croisées, le marabout (appelé *mokaddem*, chef de l'ordre). C'est un beau vieillard, à la figure douce ; il tient à la main deux roses (2), attachées à la même tige, et il en respire à tout moment le parfum. A ses côtés sont également assis d'autres membres de sa secte. Tout autour des musiciens sont assis des indigènes. Chaque fois que l'un d'eux entre ou sort, il vient se prosterner, ordinairement tout de son long, devant le marabout et le baiser ensuite à l'épaule, ou au front, ou à la barbe, ou à la joue, selon le degré de sa dignité.

En face du mokaddem qui préside, à l'extrémité opposée de la mosquée, sont les Aïssaouas qui font les exercices en formant un quart de cercle. Leur nombre est d'une trentaine. Ils sont debout, les mains derrière le dos, jetant leur tête en avant, puis en arrière (3) ; dansant et frappant quelquefois, en cadence, de leurs pieds nus, le sol qui résonne ; quelquefois aussi chantant, le plus souvent poussant des cris sauvages et des hurlements de bête fauve, comme les derviches hurleurs du Caire. Une musique stridente les excite sans cesse, tantôt lente, tantôt accélérée. De temps en temps elle s'arrête, et alors les Aïssaouas chantent et dansent seuls. Puis, tout à coup la musique reprend et s'anime de plus en plus.

Le moment solennel approche. On apporte au marabout un cabas plein et un sabre. Alors un enfant, qui paraît avoir une dizaine d'années, vient, en sautant et en se balançant en avant et en arrière, se placer devant le marabout. Le président à la rose tire alors du cabas deux broches de fer de dix à quinze centimètres, à grosses têtes de clous d'un côté, pointues et effilées de l'autre, et il les remet à un officiant

(1) Elle est décrite par M. Alf. Ravet, *Une soirée chez les Aïssaouas* (à Constantine), extrait du *Bulletin de la Société normande de géographie*, in-4°, Rouen, 1889, p. 4.

(2) Les Arabes qui appartiennent à une affiliation religieuse particulière sont dits « porter la rose » du marabout qui est à la tête de cette affiliation.

(3) Exactement de la manière décrite plus haut par Apulée, p. 231.

subalterne, vêtu d'une sorte de veste noire. Celui-ci les enfonce, l'une à travers la lèvre supérieure, l'autre à travers la lèvre inférieure de l'enfant, de manière qu'un bout ressorte à droite et à gauche. Le jeune Aïssaoua, ainsi embroché, s'en retourne, toujours sautant et gambadant, là d'où il était venu. Quand il a repris sa place, après quelques instants, un des hommes à veste noire (il y en a deux), lui enlève les deux broches et les rapporte au marabout. Quatre ou cinq enfants, à peu près du même âge, font à tour de rôle la même cérémonie. Ils passent devant nous. On ne voit pas couler une goutte de sang.

Après eux viennent successivement des jeunes gens d'une vingtaine d'années, toujours sautant et se balançant. A ceux-là, on leur met deux broches plus longues aux lèvres et, de plus, on en passe une à chaque bras. Ils reviennent au milieu des Aïssaouas, qui n'ont pas cessé leurs exercices, mais là on ne leur ôte pas les broches, comme on l'avait fait aux enfants; après quelques minutes, ils viennent une seconde fois devant le mokaddem qui les leur enlève lui-même, puis ils se prosternent devant lui, le baisent et s'en retournent en dansant. Ils repassent à côté de nous; nous ne voyons couler aucune goutte de sang de leurs blessures.

Le dernier qui se présente pour cette étrange cérémonie a ôté sa chemise et n'a gardé que son pantalon. On lui enfonce au moins une douzaine de broches aux joues, aux bras, à la poitrine et au dos. Ainsi lardé, il s'en va, sautant comme les autres, au milieu de ses confrères énergumènes, puis revient se faire enlever les broches par le mokaddem, qui les retire et les essuie tranquillement. Nous craignons cependant, pendant cette opération, qu'il ne soit arrivé quelque accident tragique, car l'Aïssaoua fanatisé tombe soudain à ses pieds, comme saisi d'une attaque de fureur. Le marabout ne s'émeut point, il lui prend un instant la tête entre les mains; puis le patient se relève, le baise et repart en dansant.

C'est maintenant le tour des hommes plus âgés. Ils arrivent trois ou quatre, l'un après l'autre, après avoir enlevé leur chemise. Le mokaddem a tiré de son panier de roseaux deux énormes broches ou épées et les a données à un de ses aides à la veste noire, qui les lèche avec sa langue. L'Aïssaoua place alors la pointe de la broche sur son côté au-dessus du ventre et le sous-mokaddem la fait pénétrer dans la chair à coups de maillet, jusqu'à ce que la pointe sorte. La même opération est faite à l'autre côté du patient. Ainsi transpercé doublement, il part en bondissant pour rejoindre ses compagnons, danse devant eux et revient enfin se faire retirer par le marabout, les deux longs fers effilés; ils sont entrés si profondément que

le chef ne réussit à les enlever qu'en faisant de grands efforts.

Pendant que s'accomplissaient ces scènes horribles, quelques-uns de ceux qui étaient dans les rangs des danseurs s'en détachaient parfois brusquement, saisis comme d'un accès de frénésie, écumants. On se hâta de les terrasser, on les saisissait par la tête et par le corps, on semblait leur parler à l'oreille, — c'étaient ordinairement les deux sous-officiants à veste noire qui intervenaient dans cette circonstance; — l'accès paraissait alors se calmer et le frénétique revenait à son rang (1).

Quand les hommes à qui l'on avait enfoncé les épées dans la chair eurent fini, le marabout tira de son fourreau le grand sabre qu'on lui avait apporté avec le cabas. Un Aïssaoua, nu jusqu'à la ceinture, arriva en dansant devant le mokaddem, prit le sabre, le brandit, puis en fit passer la lame tranchante sur sa poitrine, sur ses bras, sur son dos, sur ses joues, dans sa bouche; enfin deux hommes prirent le sabre par les deux extrémités, lui-même se coucha en travers, la poitrine nue, sur le fil de la lame et un des hommes à la veste noire lui monta debout sur le dos. Quand il se releva, il n'avait aucune blessure. Il baisa le chef et alla reprendre sa place en dansant de la manière accoutumée.

On apporta alors un réchaud de charbons enflammés. Un Aïssaoua prit un de ces charbons dans une main, puis dans l'autre, et en dernier lieu le plaça dans sa bouche, où il le garda longtemps en dansant. Un second fit de même. L'un et l'autre avaient pris le charbon, qui était à peu près aussi gros qu'un œuf et tout rouge, à la place où ils se tenaient avec leurs confrères, puis ils étaient venus successivement devant le marabout et ils étaient retournés à leur rang, tenant toujours le charbon ardent dans la bouche. Quand le second repassa devant nous, son charbon se brisa entre ses dents et il en tomba quatre ou cinq morceaux sur le tapis; on s'empressa de les écraser avec les pieds, afin que le tapis ne prit point feu.

Le nègre vint alors nous avertir que tout était fini. Nous lui donnâmes une aumône. Il nous répéta, comme il nous l'avait dit avant la cérémonie, que les Aïssaouas n'acceptaient rien pour eux, mais qu'ils acceptaient pour les pauvres.

(1) Cette façon de calmer ces énergumènes était une des choses qui nous avaient particulièrement surpris. Depuis mon voyage, j'ai trouvé dans le Dr J. Lucas Championnière, *Contribution à l'étude de l'hystérie chez l'homme, troubles de la sensibilité chez les Orientaux, les Aïssaouas*, in-8°, Paris, p. 27, 28, les paroles suivantes relatives à ce fait : « Deux fois, j'ai vu naître des convulsions caractérisées (chez des Aïssaouas)... Les deux fois, le chef intervint pour les arrêter par le procédé classique de la compression du ventre. Il se mit à genoux sur les côtés du patient et, avec les deux poings fermés, il comprima vigoureusement le ventre. »

Nous ne restions plus en ce moment que cinq Européens, c'est-à-dire mes trois compagnons de voyage, un magistrat français de Constantine et moi. La dame s'était retirée avec son mari, dès qu'elle avait vu les enfants embrochés. Le premier mouvement qu'on éprouve au spectacle de ces scènes horribles, c'est en effet un sentiment de répulsion et d'horreur qui porte à s'éloigner. Mais nous avons tenu à rester jusqu'au bout, pour nous rendre compte d'un fanatisme si extraordinaire, et, comme le prophète Élie sur le mont Carmel, nous avons vu renouveler sous nos yeux les scènes des prêtres de Baal.

Le magistrat qui sortit avec nous, nous dit, d'ailleurs, qu'on nous avait épargné les pratiques les plus répugnantes de la secte. Il suivait régulièrement leurs réunions depuis plusieurs années et il nous attesta que souvent ils mangeaient des serpents, des scorpions vivants, des clous, du verre; qu'ils se passaient un fer rouge sur la langue, qu'ils appliquaient sur leur poitrine, sans se brûler, des torches enflammées (1), etc.

La nuit passa sur ces scènes; mais ce ne fut pas sans rêver de broches, de charbons ardents et de scorpions. Le lendemain matin, en visitant le quartier arabe à Constantine, comme nous traversions une petite rue descendante où il y avait beaucoup de cordonniers, un jeune homme d'une vingtaine d'années, assis à la turque et travaillant à ses chaussures, nous interpelle, en nous disant: « Vous étiez hier soir à la mosquée? — Oui. Y étiez-vous aussi? — Je suis un de ceux à qui l'on a mis des broches dans les lèvres et aux bras. »

En le regardant de près, nous le reconnûmes en effet, mais au premier abord, en voyant ce jeune homme d'apparence douce et tranquille, pacifiquement occupé à faire ses souliers, nous ne nous serions jamais doutés que nous avions devant nous un de ces frénétiques de la veille qui ressemblaient plutôt à des démons incarnés qu'à des hommes.

« Et les broches qui vous ont traversé de part en part ne vous ont pas fait de mal? lui demandâmes-nous. — Non. — Et votre bras n'a pas saigné du tout? — Pas du tout. — Et votre blessure ne vous fait aucun mal aujourd'hui? — Aucun. — Vous en est-il resté la trace? » — Il releva ses manches, nous montra l'endroit qui avait été percé; nous n'aperçûmes rien. « Mangez-vous quelquefois des scorpions? — Oui, et aussi des serpents vivants. » — Il nous répondit cela du ton d'un

(1) Un témoin oculaire raconte le détail suivant: « Un des danseurs allume une botte de paille d'alfa, et, flambe, la place entre sa poitrine et sa légère *gandourah* de coton. La flamme vive sort par le col de cette chemise flottante, couvre son visage et s'élève au-dessus de sa tête. Il n'est nullement brûlé et continue ses bonds de maniaque. » (Joseph Nouvellet, *Une soirée dans l'autre monde* (chez les Aïssaouas de Constantine), *extrait de la Revue du Lyonnais*, in-8°, Lyon, 1887, p. 13-14.)

homme qui parle de mets exquis et dont la seule pensée lui fait venir l'eau à la bouche. — Pourquoi n'en avez-vous pas mangé hier soir? — Parce que le marabout ne nous l'a pas dit; c'est lui qui règle ce que l'on doit faire. »

Pendant qu'il nous parlait ainsi, il tenait à la main son alène, avec laquelle il nous avait montré l'endroit où son bras avait été percé la veille. « Ne pourriez-vous pas, lui dis-je, percer votre bras avec l'alène, comme vous l'avez fait hier avec votre broche? — Oh! non, répondit-il avec surprise et d'un ton effrayé. » L'état d'excitation de la veille était tombé; le chant, la musique, la danse, l'entraînement de ses compagnons n'étaient plus là pour produire un état semblable. Pendant que nous discourions ainsi avec lui, le chef des Aïssaouas passait prosaïquement un peu plus bas dans la rue, tenant toujours une rose à la main.

Le lendemain, dimanche, nous étions à Bône. Pendant que nous nous trouvions assis près de l'hôtel où nous étions descendus, quelques enfants s'approchèrent de nous et nous demandèrent à cirer nos souliers. Ils avaient tous l'œil vif et bonne langue. Je ne sais à quel propos, ils nous dirent que l'un d'entre eux était Aïssaoua et que le vendredi on lui passait des broches dans les lèvres, car il existe à Bône des sectateurs d'Aïssa qui pratiquent leurs rites comme à Constantine. Nous examinâmes l'enfant. On lui avait si souvent en effet transpercé la lèvre supérieure et la lèvre inférieure que l'une et l'autre étaient toutes couvertes de cicatrices. Le transpercement, au moins souvent répété, laisse donc des traces sensibles. Il nous parla du reste, comme d'un régal, des scorpions vivants qu'il avait mangés et du verre de vitre qu'il avait avalé avec délices en le cassant avec ses dents; malheureusement, ajouta-t-il, on ne lui en donnait pas toujours.

IV

Tels sont les faits dont nous avons été témoin. Les prêtres de Baal, que nous sachions, ne mangeaient ni clous, ni verre, ni serpents, mais ils faisaient quelque chose de plus que les Aïssaouas, ils s'ensanglantaient le corps et ils se coupaient des lambeaux de chair, ce que leurs successeurs africains ne font point, du moins aujourd'hui. Mais, malgré cette différence, ce qui se passe de nos jours confirme et explique ce qui se faisait autrefois.

Les commentateurs des Saintes Écritures (1), à propos de l'épisode

(1) Voir Calmet, *Commentaire littéral sur le III^e livre des Rois*, 1711, p. 921-922; Frd. Keil, *Die Bücher der Könige*, 2^e édit., 1876, p. 204, etc.

des prêtres de Baal se lacérant le corps sur le mont Carmel, ne manquent pas de rappeler les passages des auteurs anciens que nous avons rapportés plus haut; on peut, avec non moins de raison, alléguer à ce sujet ce qui se fait encore aujourd'hui, près de nous, dans notre colonie africaine.

D'autant plus que les pratiques fanatiques des Aïssaouas ne sont pas seulement une confirmation des récits de l'auteur des Rois et des écrivains anciens, qui, aux yeux de plusieurs, étaient sans doute exagérés, mais elles nous en fournissent en partie, sinon complètement, l'explication scientifique. Comme les savants ont pu les observer directement, ils ont constaté que le chant, la danse, la musique infernale qui précèdent les exercices des Aïssaouas et les accompagnent produisent chez eux un état d'anesthésie qui les rend insensibles à la douleur et empêche ordinairement l'effusion du sang de leurs blessures (1). Leurs conclusions peuvent être exagérées et le démon peut intervenir assurément en faveur de ses adeptes, dans les pratiques de ce culte diabolique, mais, si tous les phénomènes ne s'expliquent pas naturellement, s'il est impossible d'admettre, par exemple, que les prêtres de Baal fussent insensibles à leurs blessures, lorsqu'ils s'étaient arraché des lambeaux de chair, il semble bien établi cependant que les exercices violents auxquels se livrent les adeptes de ce culte barbare amènent chez eux un état relatif d'insensibilité.

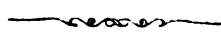
Il ne nous reste plus qu'à expliquer comment des êtres raisonnables ont pu s'imaginer être agréables à Dieu par des rites si barbares et si insensés.

Les prêtres de Baal et les Aïssaouas honorent Dieu par la danse, le chant, la musique, parce qu'ils se regardent comme honorés quand on danse, chante, joue pour eux. Ils l'honorent, de plus, par des meurtrissures et des pratiques pénibles, parce que, toujours et partout, la douleur, l'effusion du sang, la mortification, en un mot, comme l'appelle le christianisme, ont été considérés comme un moyen d'expiation et de purification. Les adorateurs de Baal et les sectateurs d'Aïssa sont tombés dans les exagérations les plus outrées; mais cette aberration et cette perversion même du sentiment religieux attestent du moins une grande vérité; c'est que l'homme est naturellement religieux.

F. VIGOUROUX, P. S. S.

Paris.

(1) Voir ces explications développées par le Dr Lucas Championnière dans le travail cité plus haut.



MÉLANGES

I

LES FOUILLES DE JÉRUSALEM

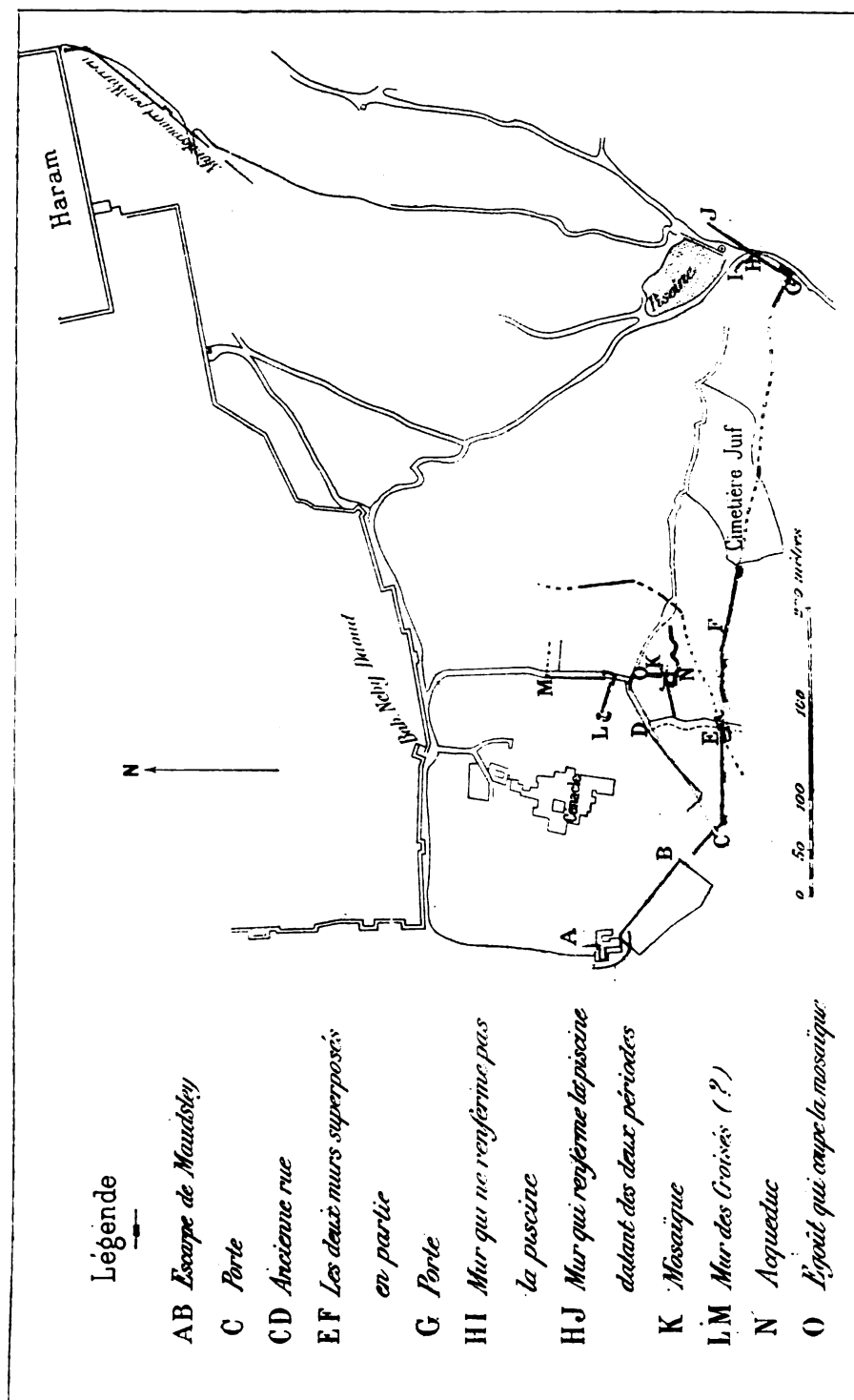
D'APRÈS M. BLISS

La conférence du 9 décembre réunissait à l'École biblique de Saint-Étienne un auditoire nombreux et des plus distingués. M. le Dr F.-J. Bliss, le savant ingénieur américain du comité de *Palestine Exploration Fund*, devait rendre compte des fouilles pratiquées par lui depuis dix-huit mois à Jérusalem. La plupart des auditeurs ayant eu maintes fois le plaisir de l'entendre sur place et de parcourir sous sa conduite les galeries souterraines pratiquées avec un succès digne de son courage persévérant et éclairé, se réjouissaient de l'entendre cette fois dans un exposé général des fouilles et de leurs résultats pour la topographie de la Ville Sainte. Au début, le conférencier croit devoir s'excuser agréablement de prendre la parole en français. « J'ai eu souvent, dit-il, l'honneur de recevoir aux fouilles des visiteurs français. J'ai donc eu souvent déjà l'occasion de parler leur langue. Aujourd'hui je me figure être en habits de travail, dans mes tunnels, expliquant mes fouilles. Imaginez-vous me voir dans cet état, et vous me pardonnerez mes fautes de français. »

Il explique ensuite avec une aisance parfaite la marche progressive de ses travaux sur un croquis dessiné par son architecte, M. Archibald Dickie. Les fouilles commencées, il y a tantôt deux ans, à l'angle S.-O. de la grande colline occidentale atteignent actuellement par une ligne continue l'extrémité S.-E. de la colline orientale ou Ophel. L'historique des fouilles ne saurait être donné avec plus de charme et de précision que par M. Bliss à qui elles ont coûté tant de recherches, d'émotions et d'efforts. Voici comment il en rend compte.

« Au commencement de toute exploration, il faut un point d'appui, une indication historique ou une fouille précédente. Il y a vingt ans Maudsley donna ce point de départ en pratiquant des fouilles pour la construction de l'école de M^{sr} Gobat. Il découvrit une escarpe que

l'on crut appartenir à l'enceinte de la ville ancienne et on traça cette enceinte sur une longueur de 130 mètres, jusqu'au mur du cimetière. Le comité a cru qu'il convenait de partir de ce point connu (B). A cet endroit on avait découvert les fondements d'une tour taillée dans le roc. J'ai retrouvé deux autres côtés de cette tour. Il restait aussi deux tronçons de mur se dirigeant vers le nord-est. Le général sir Charles Wilson m'écrivait alors : « En commençant vous ne devez suivre aucune théorie préconçue. Placez-vous sur la colline et examinez où vous mettriez le mur si vous aviez à le faire ». En considérant la pente de la colline, j'ai cru que la meilleure position pour la défense n'était pas sur la ligne des fouilles antérieures. Un puits creusé en avant de cette ligne me donna, trois jours plus tard, une escarpe creusée dans le roc que je suivis par un tunnel pendant plus de cent mètres. Je crois qu'elle a dû servir aux fortifications de la ville. En visitant l'Égypte au printemps dernier, j'ai rencontré des carrières d'un système analogue. Cependant je crois encore que ce rocher taillé en escarpe a appartenu aux fortifications, mais je ne sais si c'est à celles de la première ville. En suivant cette grande ligne de l'escarpe, j'ai été surpris de ne rencontrer aucune trace de maçonnerie. J'ai trouvé un égout étroit, plein de décombres qui nécessita l'ouverture de quelques puits successifs. J'avais résolu de suivre cet égout (CD) afin d'avoir du moins quelque chose à mettre sur la carte. Il était couvert de grands blocs semblables à des dalles. Après le troisième puits, je reconnus que ces pavés existaient à droite et à gauche. J'ai constaté la même chose dans le deuxième puits. La pensée m'est venue que c'était un pavage : donc une rue : donc la ville ; je devais par conséquent arriver à un mur ou à une porte. Je travaillai deux mois et plus sans trouver le mur ; et pourtant cet égout devait être la clef de mes découvertes. Il aboutissait bien à une porte (C). Je pense que c'est la « porte des ordures », *Bethso*, dont parle Josèphe. Le seuil de la porte avec les trous des gonds était à la hauteur de plus d'un mètre au-dessus du pavé de la rue. Il est impossible de croire qu'en venant de la ville on ait monté pour sortir. Mais au-dessous, j'ai reconnu un bloc avec des traces de gonds. Une troisième assise, un peu en arrière, portait aussi des traces de gonds. La porte a donc appartenu à trois ou quatre périodes. La rue de la première période a dû être au niveau du premier bloc à gonds et ainsi des deux autres. De là j'ai suivi le mur jusqu'au puits qui tourne au Nord. Les pierres ne sont pas à gros appareil et n'ont pas le bossage qu'on attribue généralement au temps juif. L'appareil est lisse : les pierres, de 0^m,60 de hauteur, sont jointes au mortier. En continuant, j'ai suivi le



mur jusqu'à une deuxième tour, dont la base était en bossage grossier; au-dessus la construction était lisse. La deuxième et la troisième tour étaient peu profondément enfouies. La maçonnerie qui repose sur le roc n'a que quelques centimètres de hauteur. J'ai trouvé à cet endroit l'aqueduc constaté aussi par le R. P. Germer dans son terrain. Après avoir découvert la troisième tour, j'ai dû interrompre la ligne à cause d'un propriétaire. Au delà de son champ je trouvai une tour avec l'appareil à bossage qui me fit désirer de reprendre la ligne. L'été dernier un arrangement avec le propriétaire m'a permis de la reprendre à l'endroit interrompu. La première, la deuxième et la troisième tour reposaient sur le rocher; mais ici je trouvai ce fait très curieux: le mur n'était pas sur le rocher, mais sur des fondations grossières reposant elles-mêmes sur des décombres, ce qui prouvait l'existence d'un second mur plus profond, mais oblique par rapport au premier (EF). Des chambres se détachaient de ce mur: il y en avait six. A cet endroit le rocher était profond; on n'avait donc pas creusé jusqu'au rocher en rebâtissant, ni suivi la ligne du mur ancien perdue et peut-être oubliée. Ce mur inférieur avait en général la maçonnerie en bossage. Le mur supérieur avait encore une quatrième et une cinquième tour, en maçonnerie lisse.

« Après la cinquième tour, le cimetière juif ne permettait de faire ni coupe ni tunnel souterrain. Le mur ayant pu prendre toutes les directions, il aurait fallu faire une grande coupe transversale pour le retrouver au delà. Avant d'entreprendre ce travail considérable, j'ai supposé qu'il avait suivi la même direction et j'ai ouvert un puits. Au bout de trois jours, je trouvai en effet un mur qui devait être certainement le même: même appareil, mêmes dimensions des pierres, même ciment, même enduit de plâtre. En suivant sa ligne, j'ai trouvé au sud-ouest de la piscine de Siloé, une tour et une porte faite trois fois dont deux seuils se voyaient encore. A environ cinquante mètres, au nord-est de la porte, le mur se divise en deux branches, de sorte que la piscine pouvait être dans la ville ou hors la ville, et en effet des auteurs l'avaient mise dedans, d'autres dehors. Le premier mur (HJ) avait de gros contreforts et laissait la piscine dans la ville; le deuxième (HI) la laissait dehors, en tournant à l'ouest de la piscine. Une réparation du premier mur reprenait la ligne ancienne et remettait de nouveau la piscine dans la ville.

« J'ai à peu près achevé l'explication des fouilles. La position du mur du sud intéresse moins que celle du mur du nord, parce que le mur nord, c'est la question du Sion septentrional et autres choses. Mais la vérité est toujours intéressante. »

Le docte conférencier pouvait compter sur l'attention de son auditoire en abordant l'exposition des théories relatives à la topographie de la ville ancienne, qui ressortent logiquement pour lui des fouilles actuelles. En ce qui concerne la première partie des fouilles, avant le cimetière juif on a remarqué deux systèmes de construction : l'un à bossage, l'autre lisse. Pour le système lisse on émet une double théorie : jusqu'à la cinquième tour, il a suivi en général la ligne ancienne, quelques mètres avant cette tour, la maçonnerie lisse a disparu. A partir de ce point, ou bien il a suivi l'ancienne ligne, ou il a pris une autre direction au nord-ouest.

M. Bliss déclare les deux opinions soutenables : pour éclaircir le fait, il faudrait reconnaître la face intérieure du premier mur. Ce qui n'est pas possible à cause du cimetière. Pour établir le rapport entre le mur supérieur et le mur plus ancien qu'on peut suivre dans 3 ou 4 mètres de décombres, on doit se reporter à un moment où dans l'histoire de Jérusalem on puisse constater une interruption des fortifications. Cette période se trouve après Titus. A cette époque le mur du sud n'exista pas, durant de longues années; ce qui explique l'accumulation des décombres qui séparent les deux murs; l'un représenterait l'enceinte juive, et l'autre l'enceinte romaine ou chrétienne.

Dans la seconde partie des fouilles près de la piscine de Siloé, d'après le savant ingénieur, le mur le plus profond (H J) remonte à la période juive, à cause surtout du bossage des assises encore existantes. « Quelques personnes, ajoute-t-il, ne pensent pas que ce premier mur ait renfermé la piscine. Mais je ne crois pas qu'on ait pu faire un si grand ouvrage que l'aqueduc, simplement pour amener l'eau hors de la ville. Je crois au contraire que le mur et l'aqueduc ont été faits pour avoir l'eau dans la ville. On aurait peut-être ainsi la ligne d'Ezéchias. »

Le deuxième mur (H I) correspond selon Josèphe à la ligne d'Hérode, qui peut-être n'aurait pas cru nécessaire de renfermer la piscine dans la ville, la raison qui existait pour Ezéchias d'en agir de la sorte n'existant plus pour lui. Quant à la réparation du premier mur, M. Bliss la croit Eudocienne. Nous savons en effet par Antonin que la piscine était alors dans la ville et qu'elle fut restaurée par la munificence de l'Impératrice. Il faudrait toutefois se garder, pense le savant archéologue, de voir dans le récit de ce pèlerin la négation absolue de l'existence antérieure de la piscine à l'abri des fortifications, dans l'intérieur de la ville (1).

(1) Nous partageons pleinement la manière de voir du Dr Bliss au sujet du mur H J et de

Tels sont les points que M. Bliss croit pouvoir déterminer, tout en faisant observer qu'avant la fin des fouilles, il serait prématuré de donner des conclusions générales et absolues.

Les fouilles, que tous ont hâte de voir se poursuivre du côté d'Ophel ont été un moment interrompues à cet endroit. Le comité ayant exprimé le désir que les recherches fussent absolument définitives et complètes sur la colline occidentale, une immense tranchée a été ouverte sur le sommet qu'elle doit couper dans toute sa longueur dans la direction du Sud au Nord. M. Bliss ayant rencontré l'aqueduc des Vasques fut frappé des courbes qu'il faisait à cet endroit (N) et reconnu qu'elles avaient été nécessitées par l'existence d'une tour considérable dont il a découvert les assises inférieures. La construction forme un vaste rectangle fermé par des murs énormes d'un appareil peu soigné. Les quatre côtés du rectangle ont été retrouvés. Le mur du nord est moins considérable, et a dû appartenir à un système de chambres qui seraient de la même époque. A quelques mètres au nord de cette construction, on voit une salle rectangulaire très spacieuse, elle mesure 8 mètres d'ouest en est, et 5 mètres du sud au nord. Elle est pavée de très fines mosaïques. Le dessin de ces mosaïques, en entrelacs ou figures géométriques encadrées dans une quadruple rangée de médaillons, ne fait pas songer à un édifice religieux, et d'ailleurs on ne voit pas trace d'abside.

M. Bliss obtient donc pour cet ensemble l'échelle chronologique suivante :

1° La mosaïque (K); 2° un égout (O) qui coupe la mosaïque et qui par conséquent ne peut être que postérieur; 3° la tour dont la construction a amené la destruction de l'égout; 4° l'aqueduc qui s'est détourné à cause de l'obstacle que lui présentait la tour.

Il ne croit pas la mosaïque antérieure à l'époque romaine, c'est-à-dire à l'an 60 av. J.-C. On sait d'ailleurs que Ponce Pilate, gouverneur de Jérusalem, fit bâtir à grands frais un aqueduc monumental, qui pourrait bien n'être autre que l'aqueduc reconnu ici. Que pouvait être alors le grand bâtiment si soigneusement respecté par l'aqueduc? Il serait encore prématuré de rien conjecturer. La ligne du mur suivie actuellement à l'Orient du Cénacle (L M) par un tunnel profond serait-elle l'œuvre des croisés ou de Saladin? L'avenir le dira plus clairement peut-être. Les fouilles si heureuses jusqu'ici, aboutiront, il est permis de l'espérer, à des conclusions plus certaines.

ses deux époques, mais le mur H I a dû exister antérieurement à Ezéchias, la piscine se trouvant déjà entre les deux murs (Is. xxii, 11). [N. D. L. R.]

M. le D^r Bliss, après avoir fait part à l'auditoire de ses travaux passés, lui communique ses espérances, et termine en offrant ses remerciements à Son Excellence Ibrahim Pacha, gouverneur de Jérusalem, et « à ses confrères en archéologie » les Pères Dominicains et Assomptionnistes, auxquels il aime à recourir dans les moments difficiles.

Nous aussi nous remercions M. le D^r Bliss de la confiance qu'il nous marque en nous prenant pour les témoins de ses belles découvertes et de nous avoir permis d'en transmettre le résumé aux lecteurs de la *Revue* qui s'associeront aux applaudissements de l'auditoire de Saint-Étienne.

Fr. H. V.

Jérusalem.

II

PONCE PILATE ET LES PONTII

Le triste rôle que Ponce Pilate a joué dans le grand drame de la Passion a donné lieu aux assertions les plus erronées sur ses origines, sa place dans la société romaine et ses relations avec César, tout aussi bien que sur son caractère et ses inspirations. Le personnage est peu sympathique, il faut le reconnaître. Il est resté pour jamais le type de la faiblesse, devant les passions populaires exploitant l'intérêt et l'ambition chez celui qui a le devoir et le moyen de leur imposer silence. Ce n'est pas une raison pour méconnaître les qualités dont il fit preuve et pour le ravalier, comme on l'a fait, au rang des affranchis, c'est-à-dire des esclaves libérés de l'ergastule mais non de leur bassesse primitive. L'homme n'était pas sans valeur, et sa race prend place au premier rang parmi celles qui ont illustré l'histoire de l'ancienne Rome. Il a semblé pendant longtemps impossible d'admettre que les fautes du Procureur fussent attribuables à un fils de bonne maison, — portant l'épée, homme de cour dans le meilleur sens du mot. Il avait fait une *vilaine* besogne; donc il ne pouvait être que *vilain*, et on était heureux de rejeter sur les classes inférieures de la société la responsabilité du déicide auquel cet *affranchi* de César avait participé. La préoccupation était louable; mais elle pouvait paraître excessive, d'autant plus que le sacerdoce d'Israël valait bien noblesse, et ne pouvait cependant être lavé de la tache de sang que l'histoire lui met au front. Car, pour quelques intrus, — comme les Beni-Phabi et les Beni-

Kamith, — il faut se résigner à compter, parmi les Princes des prêtres siégeant, le 14 nisan de l'an 34, les fils des plus illustres familles de la tribu de Lévi. De même, — parmi les Anciens, — se trouvait-il nécessairement plus d'un représentant d'une aristocratie vieille comme le monde. Il n'y avait donc pas grand profit à reléguer Pontius Pilatus et Claudia Procula au rang des affranchis. La conclusion restait la même : toutes les classes de la société, — aristocratie, sacerdoce, magistrature, armée, peuple, — avaient concouru à la consommation du crime. Tout au plus arrivait-on à mettre hors de cause le patriciat romain, à qui vraiment on faisait trop d'honneur : il ne méritait pas l'effort tenté à son bénéfice.

Une étude plus attentive des documents contemporains nous permet de remettre les choses en l'état convenable. L'origine de Pilate est facile à préciser : par là même, nous connaissons sa place dans la société romaine, au temps d'Auguste et de Tibère : ce qui nous permet également de savoir la naissance et le rang de la femme à laquelle il avait lié sa vie.

*
* *

Le nom des Pontii se rencontre, pour la première fois, dans l'histoire romaine, au quatrième siècle avant Jésus-Christ, — au cours de la campagne menée par Camille contre les Gaulois. Pendant que les barbares assiégeaient la Ville éternelle, où le découragement commençait à se répandre, un jeune homme, du nom de Pontius Cominius, descendit le Tibre, sur un radeau d'écorces, et pénétra heureusement dans la cité, par la porte Carmentale. Il apportait la nouvelle du succès remporté par le dictateur, auprès d'Ardée, et l'espoir d'une prochaine délivrance : après avoir obtenu la confirmation de la dictature votée par l'armée, au bénéfice de Camille, il prit congé du Sénat et regagna, par la même voie, le camp des alliés latins.

Bien que donné pour Romain par certains auteurs, Pontius ne devait pas l'être par son origine, comme l'indique son surnom de Cominius, emprunté, d'après Palladius, à Cominium, petite ville du Samnium. Nous trouverons bientôt une branche de la famille Pontia désignée par le surnom de *Fregellana*, dû à la ville de Fregellae bâtie sur la Voie Latine, à trente kilomètres à peine de Cominium. Au moment où les Gaulois menaçaient Rome, les troupes du dictateur se composaient non seulement de Latins, mais encore d'Étrusques, de Volsques, de Samnites, et ce fut surtout grâce au concours de ces alliés que l'Italie put se débarrasser des envahisseurs. Il n'y a donc rien de surprenant

à rencontrer, au service de Camille, un membre d'une famille étrangère à la région du Tibre : nous avons seulement à constater le dévouement de ce Samnite à la cause d'une puissance déjà disposée à subjuguier, ou même à supprimer les alliés à qui elle devait de subsister. Il donnait la première preuve, mais non la dernière malheureusement, de cette bravoure et de cette imprévoyance, qui furent à la fois l'honneur et le défaut de la race samnite, — la plus brillante, la plus sympathique et la plus maltraitée des nationalités absorbées par l'unité romaine.

C'est un peuple estimable en effet, que celui dont Rome ne put avoir raison qu'en apparence, après deux siècles de luttes dignes d'être chantées par Homère, et dont le dernier effort faillit causer la ruine de sa rivale. De 330 à 290 avant Jésus-Christ, les Samnites tinrent la République en échec et lui infligèrent à plusieurs reprises de véritables désastres. Le plus célèbre est celui de Caudium, près de Capoue, où les consuls Postumius et Veturius durent passer sous le joug, après une sanglante défaite, dont les historiens romains parlent avec un embarras significatif. Le vainqueur, Caius Pontius, devait le surnom de *Telesinus* à la ville de Telesia, située à peu de distance de Caudium, sur la rive droite du Vulturne. Il était fils de ce très sage Caius Pontius Herennius, dont Cicéron croyait qu'il était l'ami d'Archytas et de Platon. Habile capitaine, il avait l'âme chevaleresque d'un preux du moyen âge, et crut à la parole des Romains, qui se hâtèrent de se parjurer et de reprendre l'offensive. Herennius les connaissait mieux et, consulté sur la façon dont il convenait de traiter les envahisseurs pris au piège, il avait répondu : « Tue-les tous ou les renvoie sans condition. » Telesinus ne tarda pas à se repentir du parti qu'il avait pris. Un revers de fortune le mit à la merci des Romains, l'année suivante; il dut à son tour passer sous le joug, abandonner son commandement et rentrer dans la vie privée. Mais, lui du moins, fut fidèle à sa parole et ne reparut sur les champs de bataille qu'à l'heure où les Samnites livrèrent, — trente ans plus tard, — la bataille qui anéantit leurs espérances. En 294, après des alternatives de succès et de défaites, les compatriotes de Pontius avaient repris les armes et remporté rapidement plusieurs victoires, à la suite desquelles avait été conclue une trêve presque aussitôt rompue. Cette fois les Romains eurent l'avantage, sous la conduite de Papirius, auquel les Samnites résolurent d'opposer le vainqueur de Caudium, comme le seul capable de balancer la fortune de son ancien adversaire. Cédant aux sollicitations des siens, Telesinus reparut avec éclat sur les champs de bataille, où il se montra digne des deux Fabius, auxquels il avait affaire. Ce ne fut toutefois qu'un ré-

pit de peu de durée : à la fin de 289, il fut battu et fait prisonnier par Fabius Gurgès, qui le traina derrière son char de triomphe et l'envoya mourir dans la prison Mamertine. L'année suivante, une paix définitive mettait les peuples du Samnium au rang des alliés de Rome, en leur conservant toutes les marques de leur indépendance. Pendant plus de deux siècles, il n'y eut plus d'hostilité entre les deux nations ; des alliances de famille les unirent de plus en plus étroitement, et désormais nous trouvons le nom des Pontii mêlé à ceux de l'aristocratie romaine.

La *gens Pontia* se divisait-elle dès lors comme au temps de Tibère ? Il est difficile de le dire, et pourtant nous sommes amenés à le conclure du surnom de *Telesinus* soigneusement conservé par l'une de ses branches, sans doute pour se distinguer des autres rameaux de la même souche. S'il en est ainsi, nous pouvons citer à part les Pontii originaires ou habitants de Cominium, — *Cominiani* : ceux de Telesia, — *Telesini* : ceux qui s'établirent à Fregelles, — *Fregellani*, et ceux des rives de l'Aufidus, — *Aufidiani*.

*
* *

Les plus illustres sont les *Telesini*, non seulement à cause du sage Herennius et du vainqueur de Caudium, mais encore à cause des deux compagnons du jeune Marius, — les derniers de leur lignée qui aient mérité l'attention de l'histoire.

Le premier Marius, originaire d'Arpinum, gros village assez voisin de Fregelles, comptait au nombre des clients de Caius Herennius. Il est donc naturel de retrouver près de lui, aux jours de sa prospérité, des enfants de la famille dont il reconnaissait le patronage. C'est ainsi qu'on voit un Caius Herennius au nombre de ses lieutenants pendant la guerre d'Espagne. Ce fut toutefois après sa mort que les Telesini se firent remarquer au service de la cause défendue par lui, ou plutôt de celle que représentait son neveu et fils adoptif, le jeune Marius, adversaire parfois heureux de Sylla.

A la reprise des hostilités entre les deux compétiteurs, en l'année 82, les Samnites vinrent se ranger à la suite du jeune consul. Ils avaient pour chef Pontius Telesinus, général habile et surtout ardent patriote, qui espérait recevoir pour prix de ses travaux l'indépendance de son pays, si la fortune continuait à favoriser les projets de Marius. Pendant que celui-ci s'établissait à Sacriport, le Samnite poussa une pointe hardie, de Préneste jusque sous les murs de Rome, où Sylla concentrait ses forces : il était à la porte *Colline* et s'apprêtait à forcer les murs de

ce côté, avant qu'on eût pu soupçonner sa présence aux environs. Un moment les partisans de Sylla lâchèrent pied, en voyant leur chef renversé de cheval avec grand péril d'être pris ou tué. Déjà le bruit courait de sa mort, quand Pontius lui-même fut atteint d'une blessure mortelle, et tomba aux mains des ennemis, qui l'achevèrent sous les yeux du dictateur. Ainsi périt « le plus noble et le dernier des enfants de l'Italie ». Le plus bel éloge qu'on en puisse faire est de rappeler la joie de Sylla, quand il vit à ses pieds le cadavre du vaincu. Il ordonna de lui trancher la tête et de la porter, au bout d'une pique, autour des murs de Préneste, où Marius s'était renfermé, afin d'effrayer ses adversaires et d'affirmer sa conviction d'un prompt succès.

En quoi il avait raison : car Telesinus était vraiment l'âme de la résistance, et sa mort n'avait pas entraîné seulement le massacre d'un grand nombre de ses soldats, mais encore la dispersion de ce qui en restait. Les Samnites ressemblaient par plus d'un trait aux Arabes de notre Algérie, — groupés facilement autour d'un chef renommé, — lancés par lui à fond de train contre les bataillons ou les positions les plus formidables, — capables d'un élan irrésistible sous sa conduite, — mais jetés dans le découragement et la déroute par sa mort ou sa défaite. Dans les armées de cette nature le chef est tout. Les Samnites en avaient déjà fait l'expérience avec Hérennius et Egnatius : jamais avec autant de malheur que dans la circonstance présente, parce que jamais ils n'avaient eu à leur tête un homme mieux fait pour les comprendre, les passionner et leur donner l'espoir d'un affranchissement définitif. Avec lui s'éteignait la dernière lueur de la flamme patriotique, tant de fois étouffée sous le talon de Rome et si souvent ranimée par le souffle des grandes âmes qui s'obstinaient à croire en l'avenir.

En apprenant la triste nouvelle, Marius jugea sa cause perdue. Il essaya cependant de se défendre dans Préneste, mais inutilement : Lucius Ofella, lieutenant de Sylla, ne lui laissa que le loisir de se retirer dans un asile secret, en compagnie du jeune frère de Telesinus, son ami le plus intime, prêt à mourir avec lui, s'ils ne pouvaient s'enfuir ensemble. Quand il leur fut évident que tout espoir leur était enlevé, ils mirent l'épée à la main pour un duel, où Marius tua Telesinus, et, blessé par lui, se fit achever par un esclave.

A partir de ce moment, les *Telesini* semblent disparaître de l'histoire proprement dite. Mais on les retrouve dans les vers de Martial et de Juvénal. Le premier ne les aimait guère : le second paraît avoir été de leurs amis. Nous reviendrons sur les appréciations dont ils ont été les objets. Il nous suffit pour le moment de savoir qu'ils existaient au temps de Tibère.

A quelle branche de la famille appartenait Ponce Pilate? Il est désigné d'ordinaire par son nom de famille (*nomen*), sans prénom (*pronomen*), sans surnom de branche particulière (*agnomen*), avec un simple qualificatif (*cognomen*), dû sans doute à quelque action d'éclat. On en pourrait conclure qu'il appartenait à la branche aînée, celle à qui l'on donnait seulement le nom patronymique, comme on fait encore aujourd'hui pour les aînés des grandes maisons. Pour n'être pas indiscutable, cette conclusion ne paraît pas cependant sans valeur. Saint Matthieu et saint Luc le nomment Pontius Pilatus, comme Tacite et Josèphe : pour saint Marc et saint Jean, il est simplement Pilatus, « l'homme au *pilum* » ; ce qui prouve que dans le langage usuel, il était désigné par ce surnom, comme Torquatus, Corvinus, Cicéron, et autres personnages connus de l'histoire romaine.

La fortune de Pontius Pilatus n'a rien d'extraordinaire. Liés, ainsi que nous l'avons vu, avec Marius, les Pontii se trouvaient par là même en relations avec Jules César, parent du vainqueur des Cimbres, et plusieurs d'entre eux s'attachèrent à lui. Un fait digne de remarque le prouve jusqu'à l'évidence.

Titus Pontius, que Valère Maxime désigne par ces seuls mots : « Un soldat du parti de César », fut fait prisonnier par Scipion, beau-père de Pompée. Sa bravoure avait tellement frappé le général victorieux qu'il offrit la vie sauve au vaincu, s'il voulait servir sous les drapeaux de son gendre. La réponse du proscrit fut digne de sa race :

« Fais-moi égorger, » dit-il ; « le désir de vivre, pas plus que la peur de mourir, ne me déciderait à cesser d'être l'homme de César pour devenir le tien. » La première récompense de cet héroïsme fut le renvoi du prisonnier ; mais il est permis de penser qu'il en reçut une autre de César lui-même : de pareils serviteurs sont faits pour devenir des amis. Dans le camp de César, nous trouvons un autre Pontius, fils d'un certain Titinius, auquel il dut le surnom de *Titinianus*, après son adoption par la *gens Pontia*. Pour obéir sans doute aux préférences de sa nouvelle famille, il quitta le service de Pompée et se mit à la suite de son adversaire. Le dévouement de Titinianus ne valait pas celui de Titus : il n'en liait pas moins la *gens Pontia* aux Césars et aux Octaviens. C'est pourquoi il n'y a pas surprise à voir, à la fin du règne de Tibère, les faisceaux consulaires aux mains de Caius Pontius Nigrinus, collègue de Cneius Acceronius Proculus, et à retrouver, sur les bancs du Sénat, ce Pontius Fregellanus, qui tomba en disgrâce après la chute de Séjan, dont il avait peut-être exploité la faveur.

Ce dernier incident nous autorise, semble-t-il, à ne pas compter Pilate au nombre des *Fregellani*, auxquels on serait d'abord tenté de

le rattacher, et dont il eût partagé la disgrâce, puisque, suivant quelques auteurs, il avait aussi bénéficié du patronage de Séjan. On peut, il est vrai, tenir cette opinion pour hasardée ; nous savons en effet que les légions de Syrie avaient refusé de mettre l'image de Séjan sur leurs enseignes, ce dont Tibère leur sut bon gré et les récompensa. Pilate se serait, en ce cas, montré peu reconnaissant des services rendus par le ministre tombé : ses contemporains, du reste, donnèrent assez souvent l'exemple de l'ingratitude, pour qu'il leur dût paraître excusable de les avoir imités.

En tout cas, la disgrâce de Pontius Fregellanus n'entraîna pas celle de Pilate, comme nous le verrons tout à l'heure. Les *Telesini* non plus n'y furent pas impliqués, ou du moins ils avaient retrouvé la faveur impériale, au temps de Néron, sous le règne duquel nous voyons Caius Pontius Telesinus partager les honneurs du consulat avec Suetonius Paullinus.

Tous les Pontii n'avaient pas pris parti pour César. Il en est un du moins qui resta fidèle au parti de la République et de l'Aristocratie, Lucius Pontius Aquila, ami de Cicéron. Devenu tribun du peuple, il refusa de se lever devant César, au moment où celui-ci passait, entouré d'un appareil quasi royal. Les deux hommes se mesurèrent d'un regard haineux, et le dictateur dit ironiquement au tribun : « Redemande-moi donc la République ! ».

Le ressentiment de cette bravade resta vivant au cœur de César et depuis lors, s'il apercevait Aquila au banc des tribuns, il affectait de répondre aux sollicitations des sénateurs : « Je le veux bien !... pourvu toutefois que Pontius y consente. »

Aquila ne fut pas en reste. Il prit part au meurtre de César et s'attacha au parti de Brutus, dont il fut l'un des lieutenants les plus actifs. Il chassa Munatius Plancus de Pollentia : mais, trahi par la fortune, il fut battu et tué à Modène. Le Sénat lui vota une statue et déclara qu'il avait bien mérité de la patrie.

Lucius Pontius appartenait à l'ordre des chevaliers, comme Pilate : mais entre les deux, il y a une différence qu'il importe de signaler.

Après la pacification de l'Italie, les grandes familles du Samnium avaient pris rang, par des alliances et par le séjour dans la capitale, à côté des grandes familles romaines, sans pénétrer toutefois dans le cercle réservé du *patriciat*. Elles constituèrent une noblesse de second rang, dont les Césars allaient bientôt se servir pour combler les vides faits, parmi les patriciens et dans le sénat, par les proscriptions et la guerre civile. C'est à elle que l'on devait ces chevaliers *de race*, — « splendide milice », *equites illustiores*, — qui dédaignaient le reste de

l'ordre équestre formé des chevaliers *de fortune*, tribuns ou centurions retraités, collecteurs enrichis ou censitaires nés de parents libres et possesseurs de quatre mille sesterces au moins. Le cens était beaucoup plus élevé pour eux et les plus brillantes carrières leur étaient ouvertes : on les appelait la *pépinière du Sénat*.

D'abord employés par les Césars, qui appartenaient à cette noblesse, dans les charges civiles et dans les missions d'ordre purement privé, ils ne tardèrent pas à constituer officiellement un corps privilégié, auquel étaient réservées sans conteste certaines magistratures, telles que la préfecture d'Égypte, les grandes procuraties, la préfecture de la Ville, celle du prétoire, et les dignités de la maison impériale.

Dans cette dernière catégorie, — *Caesarini equites*, « le prince choisissait ses amis du premier degré, » appelés aussi *comites* et *convictores*, qui avaient une organisation particulière, sous une sorte de préfet qualifié de *Procurator a cura amicorum*. Ils étaient les précurseurs de ces *convives* de nos rois francs, choisis parmi les enfants des leudes les plus illustres, — gardes du corps et familiers du maître, — dont parle l'histoire de nos origines. Auguste en tira la plupart des membres de son conseil privé. C'était donc une aristocratie presque aussi relevée que celle des patriciens, et l'on conçoit que Claude, à l'exemple d'Auguste, se montrât fort exigeant pour elle, forçât ses représentants à venir au Sénat toutes les fois qu'ils y étaient convoqués, et punit sévèrement ceux qui usurpaient le titre des chevaliers, bien que des affranchis eussent pénétré depuis longtemps dans l'ordre équestre proprement dit.

M. J. OLLIVIER; O. P.

Paris.

(A suivre.)

III

UN COMMENTAIRE NOUVEAU DE L'ÉPITRE AUX ROMAINS (1)

La *Revue biblique* a déjà annoncé à ses lecteurs (octobre 1895, p. 654) l'œuvre importante qu'entreprennent des savants anglais et

(1) W. Sanday et A. Headlam, *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans*, in-8°, de cxii-450 pages, Edinburgh, Clark, 1895.

américains d'un *Commentaire critique international* des Saintes Écritures. Chaque livre y sera le sujet d'une étude approfondie au point de vue critique, philologique, historique, exégétique. Si l'on juge de cette œuvre par le nom des auteurs, elle présentera des nuances assez variées, plus ou moins conservatrices et plus ou moins avancées. Un des premiers commentaires parus de cette grande collection, — qui restera probablement un des premiers par le mérite, — est le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*. C'est le fruit de longues années de travail séparé, puis en commun, que nous donnent les auteurs, MM. W. Sanday et A. Headlam. Le premier n'est pas un inconnu pour les lecteurs de la *Revue Biblique* : ils n'ont pas oublié son étude du Codex Patirien du numéro d'avril 1895. Ses travaux sur le Nouveau Testament lui ont fait une place marquée parmi les savants. Les quelques relations que nous avons eues avec le second nous permettent d'affirmer qu'on est en droit de beaucoup attendre de sa critique sage et éclairée. D'ailleurs ses recherches sur les versions coptes publiées dans l'*Introduction to the Criticism* de Scrivener-Miller ont été particulièrement appréciées.

On remarque dans cet ouvrage trois parties : l'introduction, le commentaire proprement dit, et les notes détachées, semées çà et là au travers du commentaire, mais distinguées par un caractère spécial.

1) L'introduction est ainsi divisée : Rome en l'an 58 de J.-C. ; les Juifs à Rome ; l'Église romaine ; date, lieu, occasion et but de la composition de l'épître ; sujet et analyse ; langue et style ; texte ; histoire littéraire ; intégrité ; commentaires de l'épître. — Plénitude et sobriété, clarté, perspicacité, modération, voilà bien les caractères généraux de cette introduction. Arrêtons notre attention sur quelques points particuliers.

Après avoir tracé un rapide mais très suffisant tableau de Rome en 58 (car le cadre ne doit pas faire perdre de vue le portrait) les auteurs s'étendent d'une façon relativement plus longue sur les Juifs de Rome, leur histoire, leur organisation et discutent spécialement la question de savoir si l'expression assez vague de Suétone, *impulsore Chresto assidue tumultuantes*, ne vise pas la prédication du christianisme dans les quartiers juifs. Selon l'opinion indiquée comme plus probable, nous avons là une réédition de ce qui se passa à Lystre, à Antioche de Pisidie, à Thessalonique, etc., quand Paul y prêcha l'Évangile.

Le nombre des Juifs qui habitaient Rome au premier siècle était considérable. Cependant ce n'est pas parmi eux que l'Église de Rome recruta la majorité de ses adhérents. Les chrétiens convertis du paganisme furent certainement plus nombreux. C'est ce qui résulte de

Rom. I, 5-7; 13-15; xv, 14-16. Saint Paul appelle les destinataires de sa lettre *croiyants d'entre les Gentils*, c'est en vertu de sa qualité d'*apôtre des Gentils* qu'il se sent le droit et le devoir de leur écrire. Quand il les appelle ἔθνη, gentils, II, 14; IX, 30, etc., il les distingue nettement des Juifs. Toutefois le nombre des Juifs, ainsi qu'il ressort du ton de la lettre, ne devait pas être de minime importance. Les noms du chapitre XVI indiquent ce mélange de nationalités. C'est donc à une Église composée d'éléments divers, de Juifs et de Gentils, mais où l'élément gentil domine notablement, que saint Paul adresse son épître. Cette conclusion, importante pour bien saisir le but de l'épître, découle nettement d'une discussion bien conduite.

Mais comment se forma cette communauté aux éléments divers? précisément par des influences diverses. Le retour à Rome des Juifs ou prosélytes romains qui furent témoins du miracle de la Pentecôte et entendirent la première prédication apostolique (à supposer même que les conversions furent nombreuses parmi eux et que les années suivantes d'autres pèlerins des fêtes juives de Jérusalem aient entendu les discours d'Étienne ou des apôtres) ne suffit pas à expliquer la fondation d'une Église à Rome. Leur éducation chrétienne eût été trop imparfaite. La communauté chrétienne dut se former peu à peu par l'arrivée successive de convertis des diverses Églises de l'Orient. Tous les chemins du monde antique aboutissaient à Rome, et y amenaient voyageurs, idées, religions. Plus d'un chrétien, entraîné par l'esprit d'évangélisation, ou par des raisons diverses, dut aborder la grande cité, et dans le quartier qu'il habitait répandre la foi nouvelle. Ce n'est pas là une simple conjecture, éminemment probable. Le chapitre XVI nous montre des disciples ou des connaissances de Paul, dont plusieurs furent ses collaborateurs dans ses missions, comme Andronique et Junias, Épénète, Ampliat, Stachys, Aquila et Priscille. S'il signale ces personnes au respect et à la reconnaissance de l'Église romaine, c'est évidemment parce qu'elles ont eu une part notable à sa formation. Conclusion importante : car si des disciples de Paul ont évangélisé Rome, nous nous expliquons la tendance religieuse de cette Église et le langage qu'il lui tient, les hautes vérités qu'il développe. L'Église de Rome se serait-elle donc fondée, comme l'Église d'Antioche dans sa première phase, sans l'intervention d'un apôtre jusqu'à l'envoi de notre épître? C'est ce qui semble résulter d'une remarque de l'Ambrosiaster, exégète romain du quatrième siècle. Sans doute la venue de saint Pierre à Rome (vers 63) et sa mort dans cette ville (quelques années après) sont des faits que l'on peut solidement établir. Et les auteurs du commentaire ne font pas difficulté de les admettre. N'y eût-il

que cette arrivée du prince des Apôtres quelques années avant sa mort, l'Église de Rome pourrait encore à juste titre célébrer Pierre et Paul comme ses fondateurs véritables. Mais ce fait, capital à d'autres égards, n'intéresse pas la composition de notre Épître, puisqu'il lui est postérieur. Quant à une première venue de saint Pierre, qu'on ne peut guère placer que de 42 ou 44 à 49, la question est encore enveloppée d'obscurité. MM. Sanday et Headlam rejettent ce premier voyage. Il nous semble qu'en vue des indices, des insinuations qui se tirent de différentes sources et de certains témoignages comme ceux de Denys de Corinthe (Eus. H. E. II, xxv, 8) et de Théodoret dans son interprétation de l'Épître aux Romains I, 11 etc., la négative ne saurait se soutenir d'une façon absolue : mais aussi on ne peut encore apporter de preuves décisives, et sur cette question difficile il convient de suspendre son jugement. Cf. Duchesne, *Origines chrétiennes, leçons d'histoire ecclésiastique professées à l'École supérieure de Théologie*, p. 73. Dans le cas d'un premier séjour de saint Pierre terminé par l'expulsion de 49, une lettre de saint Paul s'explique en 58. Les conditions de cette Église ont été un peu modifiées par l'expulsion. Depuis des disciples de Paul sont venus à Rome. S'il écrit à cette communauté chrétienne, c'est qu'il se sent redevable envers toutes les Églises des Gentils. Ne leur dit-il pas d'ailleurs qu'il ne les verra qu'en passant, en allant en Espagne. Il ne vient donc pas *bâtir sur le fondement posé par autrui*.

L'occasion ou cause prochaine de l'Épître aux Romains est indiquée par saint Paul lui-même : il leur écrit parce qu'il espère passer bientôt par Rome : il veut leur annoncer sa venue et les y préparer. Mais c'est là un motif plus extérieur : que se propose-t-il au fond ? Pourquoi leur écrit-il une telle lettre ? En un mot quel est son but ? La question est plus compliquée. Exposer les cinquante ou soixante opinions ou nuances d'opinions émises sur ce point, serait long et fastidieux. Les auteurs du Commentaire les ramènent très heureusement à deux types : le premier a surtout en vue les circonstances historiques ; le second, le point de vue doctrinal. Le premier croit voir dans la composition ou la situation particulière de l'Église de Rome toute la raison de l'épître. C'est ou bien la paix à rétablir entre les deux fractions de cette communauté chrétienne, les Juifs et les païens convertis, ou bien la crainte d'une agression prochaine du parti judaïsant. D'après les autres, nous avons là un exposé doctrinal plutôt qu'une lettre, une thèse, à peu près indépendante des circonstances locales, qui a pour but d'instruire les Romains des grands principes de la foi. Mais ces théories sont trop exclusives. Il faut tenir compte des relations que Paul avait eues avec ses disciples ou amis de Rome comme Aquila et Priscille et qui le mirent à

même de connaître le véritable état de l'Église romaine. Il faut se rappeler que cette Épître, comme toutes celles de l'Apôtre, suppose dans les fidèles un premier enseignement où les principes fondamentaux de la foi ont été posés. Par conséquent, nous ne saurions avoir dans cette lettre un simple résumé de la doctrine chrétienne. C'est à des chrétiens déjà formés et formés selon les principes de son Évangile par ses disciples, qu'il s'adresse. Il va plus avant et les introduit dans les hauteurs et les profondeurs de l'essence même du Christianisme. Il ne faut pas oublier enfin à quel moment nous sommes rendus de la vie de saint Paul. C'est le moment où il va partir pour Jérusalem ne sachant ce qui l'attend, mais le pressentant, précisément parce qu'il a été l'apôtre de la liberté des Gentils. Il a si bien expérimenté les forces vives du Christianisme, la foi, la grâce, qu'il a combattu avec une incroyable énergie pour qu'on n'imposât aucune observance légale à ses chers convertis du paganisme. Il a triomphé : il n'y a plus de distinction entre Juifs et Gentils : tous ont un égal droit en Jésus-Christ ; tout au plus une certaine priorité est concédée au peuple choisi de l'antique alliance. Mais une question se posait en face de l'affluence des Gentils dans l'Église et du petit nombre de Juifs qui acceptaient la foi nouvelle. Israël, qui a reçu les promesses, serait-il exclu du bénéfice de ces promesses ? Rempli de ces pensées, l'Apôtre profite de l'occasion qu'il a d'écrire aux Romains, au centre de l'empire, pour traiter avec calme et ampleur cette grande question du salut par la foi et des conséquences qu'elle entraîne. Aussi cet exposé dogmatique, fruit mûri des réflexions et des luttes des années précédentes, a-t-il maint point d'attache dans les circonstances de temps et de lieu.

Comme il est naturel d'après le but de l'Apôtre, cette lettre a davantage les allures d'un traité que les autres Épîtres. Cependant il ne faudrait pas y voir une thèse rigoureusement divisée. Mais un tableau analytique peut être utile pour aider à suivre la pensée de l'Apôtre. La connaissance de l'anatomie ne permet-elle pas de mieux comprendre le corps vivant ? Le tableau qui est donné (p. XLVII-L) nous a paru bien atteindre ce but. Il met bien en relief les parties saillantes de l'Épître.

Sans nous arrêter à l'étude consacrée au style de l'Épître, aux différences profondes que l'on constate sous ce rapport avec l'Épître aux Éphésiens et qu'on explique surtout par la différence du sujet traité et par le tempérament très diversement impressionnable de l'Apôtre ; sans nous arrêter non plus ni à l'étude approfondie du texte (les manuscrits, le groupement des autorités et la critique textuelle) ni à l'authenticité qu'on peut appeler incontestable, arrivons à l'intégrité

de l'Épître. Il s'agit surtout des deux derniers chapitres qui manquent dans plusieurs manuscrits. En les lisant on est frappé d'y voir comme quatre finales, xv, 33; xvi, 20; xvi, 24; xvi, 27; de plus, la série des salutations nous offre des noms de personnages dont la réunion à Rome étonne. Ils sembleraient plutôt, comme Aquila et Priscille, Épénète, xvi, 3-5, rappeler Éphèse. De même on trouve quelques noms de Macédoniens, xvi, 21. Il n'en faut pas davantage à Renan, pour reconnaître quatre lettres, ou plutôt quatre exemplaires de la même lettre, dont il précise le contenu, la finale, les destinataires :

Une lettre aux Romains comprenant, i-xi et xv.

Une lettre à l'Église d'Éphèse, i-xiv et xvi, 1-20.

Une lettre à l'Église de Thessalonique, i-xiv et xvi, 21-24.

Une lettre à une Église inconnue, i-xiv et xvi, 25-27.

Malheureusement contre une hypothèse si ingénieuse, s'élèvent nombre de difficultés : xv, 33 n'est pas une finale usitée par saint Paul ; la finale xvi, 24 n'est pas authentique ; et il est impossible de séparer le chapitre xiv^e des treize premiers versets du xv^e chapitre. D'ailleurs les finales s'expliquent aisément. La conjecture croule donc par terre. Mais il en reste une partie qui est soutenue par un certain nombre d'exégètes en renom : ils considèrent la liste des noms du chapitre xvi comme appartenant à un exemplaire adressé à Éphèse et non à Rome. Il est bien étrange, dit-on, que Paul connaisse tant de personnes dans une Église qu'il n'a jamais visitée et qu'il désigne par des détails si personnels. Voyez : Aquila et Priscille, peu avant 58, sont à Éphèse, I Cor. xvi, 19 ; on les y retrouve quelque temps après, II Tim. iv, 19 : c'est leur prêter une vie par trop nomade que de les faire revenir à Rome dans l'intervalle. Suit le nom d'Épénète « le premier-né de l'Asie dans le Christ ». « Quoi ! toute l'Église d'Éphèse s'était donc donné rendez-vous à Rome ! La liste de noms qui suit convient également mieux à Éphèse qu'à Rome. » La réfutation de cette opinion est bien menée. Trois noms, ce n'est pas toute l'Église d'Éphèse ; et sur ces trois noms, nous savons qu'Aquila et Priscille avaient été chassés de Rome en 49 avec les Juifs, il n'est pas extraordinaire de les y voir rentrer ; ils venaient préparer les voies à l'Apôtre comme ils l'avaient fait à Éphèse. A la lumière des inscriptions, on voit du reste que l'ensemble des noms du chapitre xvi^e se comprend très bien à Rome, mieux encore qu'à Éphèse. Enfin, ajouterons-nous, il restera toujours, difficile à comprendre comment il se fait qu'on ait trouvé les salutations destinées à l'Église d'Éphèse dans les copies de l'exemplaire évidemment adressé à l'Église de Rome, et jamais ailleurs ?

Pourquoi maintenant l'omission des deux derniers chapitres dans les

manuscrits? Ce n'est pas une raison, purement liturgique, qui aurait fait omettre la lecture de ces listes de noms. Ce n'est pas davantage saint Paul qui aurait retranché les deux derniers chapitres pour faire plus tard une lettre circulaire. Dans les deux hypothèses la section n'eût pas été pratiquée en cet endroit, xiv, 23. Le commencement du chapitre xv^e est trop étroitement lié avec la fin du chapitre xvi^e. Mais au début du chapitre xv, nous trouvons des citations de l'A. T. et l'expression d'idées que Marcion devait rejeter. Or, on sait que *l'Apostolicon* de Marcion a eu une certaine influence sur les variations du texte du N. T. Son édition était assez répandue. Quand on fut amené par des besoins liturgiques à omettre ce qui était trop personnel dans l'Épître, il est assez naturel qu'on ait pratiqué la section à l'endroit où une édition très connue la faisait déjà.

Il nous faut nécessairement être bref. Mais ce compte rendu de l'introduction suffit à indiquer les richesses d'information et de critique qu'elle contient. Venon-en au commentaire.

2^o Ce commentaire ne contient pas, comme chez la plupart, une traduction du texte avec des notes expliquant les idées et les expressions des passages plus difficiles ou plus importants. Il suit une marche particulière. Il est divisé en sections qui correspondent à l'analyse générale de l'Épître. Chaque section, marquée d'un titre qui fait ressortir l'idée dominante, est résumée dans un sommaire, suivie d'une paraphrase, puis de notes. Ces trois parties, sommaire, paraphrase, notes, sont distinguées chacune par un caractère spécial. Voilà pour la forme extérieure : elle a l'avantage de mettre mieux en relief la pensée de l'Apôtre au lieu de la noyer au milieu des notes.

Mais ce commentaire a une différence plus profonde qui le distingue des commentaires déjà parus. C'est avant tout un commentaire historique. Les auteurs se sont efforcés de placer l'épître dans son vrai milieu. L'Apôtre est un Juif, formé à l'école des Rabbis, nourri de la littérature juive. Sa pensée, sa tournure d'esprit, sa façon d'exposer et de raisonner ont toujours gardé la marque de cette formation première. Il faut donc non seulement tenir compte de l'Ancien Testament (Cf. *L'usage du livre de la Sagesse dans le 1^{er} chapitre de l'Épître*, p. 51), de la façon dont les Juifs l'entendaient, en discutaient les textes (cf. *La foi d'Abraham*, p. 104), mais aussi étudier sérieusement la littérature juive contemporaine (de 100 ans av. J.-C. à 100 après environ), les livres apocryphes comme le IV^e livre d'Esdras, le livre d'Hénoch, l'Apocalypse de Baruch, les Psaumes de Salomon, etc. Il est évident qu'à côté et au-dessus de la théologie juive, se placent les enseignements chrétiens contemporains. Bien que l'Apôtre proclame qu'il tient sa doc-

trine du ciel, ses réflexions personnelles sur les données reçues d'en haut, ont été éclairées, guidées par l'enseignement commun des communautés chrétiennes. On ne doit pas oublier non plus que Paul, à Tarse, étudia la langue grecque : aussi trouverons-nous chez lui un certain nombre de termes, par exemple *συνηθιστος* (p. 61), qui paraissent avoir des affinités grecques plutôt que juives. Sans doute les révélations qu'il a reçues directement du ciel lui ont donné des idées nouvelles et l'ont amené à attribuer ainsi un sens nouveau à certaines expressions. On a donc cherché à faire revivre toutes ces influences afin de saisir la pensée de l'Apôtre dans son vrai milieu. On le voit, c'est avant tout un commentaire historique que les auteurs se sont proposé de faire. Quand on lit attentivement ces pages chargées de notes compactes, on est frappé de la somme énorme de recherches, de comparaisons qu'a demandée la détermination d'une idée, du sens précis d'un mot. Cette œuvre est vraiment une mine très riche de renseignements de toute sorte qui conduisent le lecteur dans la pensée intime, vivante de l'Apôtre. En un mot, c'est une œuvre très remarquable. Est-ce à dire qu'on doive accepter toutes les conclusions? Les auteurs évidemment ne pensent pas eux-mêmes que leur critique n'ait jamais failli. Nous signalerons tout à l'heure un point important sur lequel nous avons à faire des réserves.

3° Les notes détachées contiennent les questions qui ne pouvaient entrer directement dans les notes ordinaires et méritaient d'être développées à part. En voici quelques-unes : le mot *δικαιοσυνή* et les mots de la même famille ; la signification de la foi dans le N. T. et dans quelques écrivains juifs ; la justice de Dieu ; l'usage du livre de la Sagesse dans le premier chapitre ; l'histoire d'Abraham traitée par saint Paul et par saint Jacques ; la place de la résurrection du Christ dans l'enseignement de saint Paul ; les effets de la chute d'Adam dans la théologie juive ; la doctrine de l'union mystique du chrétien avec J.-C. ; le combat intérieur ; la personne et l'œuvre du Saint-Esprit ; la divine élection ; histoire de l'interprétation de Rom. ix, 6-29 ; de l'usage que fait saint Paul de l'Ancien Testament ; histoire du mot *ἀγάπη* ; l'enseignement chrétien sur l'amour ; la croyance des premiers chrétiens à la proximité de la parousie. Ce simple énoncé (incomplet, car il y a 42 notes détachées) indique la variété et l'importance des questions traitées. Rien n'a été négligé pour unir la plénitude à la concision : d'abondantes indications bibliographiques complètent s'il y a lieu les renseignements.

Le critique doit être sincère : il doit faire ses restrictions, s'il y a lieu. Dans un livre où nous avons trouvé tant à louer, nous rencontrons quelques assertions qui ne sont pas fondées. La plus importante

est la fameuse question de la nature de la justification. Quel est le sens de la δικαιοσύνη et du verbe δικαιοῦν? Les auteurs du commentaire trouvent un peu téméraire l'assertion de Godet : « il n'existe pas un passage dans toute la littérature classique où le mot δικαιοῦν signifie *rendre juste*. Il signifie estimer juste, traiter comme juste. » Cependant ils la considèrent comme probablement vraie. Quand il en serait ainsi, il n'y aurait pas de raison absolue de nier ce sens spécial dans la Sainte Écriture. Des idées nouvelles amènent l'emploi de sens nouveaux pour certains mots. cf. εὐλογεῖν, εὐλογητός. D'ailleurs rien d'extraordinaire à ce que le mot δικαιοῦν dans le langage profane signifie surtout : *estimer juste, déclarer juste*. Car il n'est pas donné à l'homme de rendre juste son semblable par un jugement ou une sentence, tandis que Dieu tout-puissant peut bien rendre justes ceux qu'il déclare justes. Ce n'est pas le lieu de faire une étude complète de ce mot ; quelques observations suffisent. Il nous a semblé qu'à côté de l'étude consacrée au mot δικαιοῦν et à tous ses dérivés, il eût été bon d'analyser la תְּדַאֵק Tsedâqâh de l'Ancien Testament. Car la δικαιοσύνη du Nouveau Testament relève de l'usage de l'Ancien Testament plutôt que du grec classique. Cela a été fait il est vrai, mais en partie seulement et à un certain point de vue, dans l'étude consacrée à la justice de Dieu, p. 34.

Dans l'Ancien Testament on ne peut refuser au mot δικαιοῦν le sens de *rendre juste* en particulier dans Dan., xii, 3. Et ce sens se retrouve évidemment dans le Nouveau Testament : Apoc. xxi, 11 et dans notre Épître, Rom., v, 9. Sans doute nombre de textes pris en eux-mêmes ne forcent pas à aller plus loin qu'une justice juridique, *forensique*. Mais il faudrait bien voir le but de l'Apôtre ; il ne présente à la fois qu'un aspect de la justification. Et quand il nous parle de sa gratuité, de sa cause, des conditions nécessaires pour l'obtenir, étant donnée l'imperfection du langage, il ne présente que l'aspect qu'il a en vue, laissant les autres dans l'ombre. C'est donc sortir inconsciemment de la règle qu'on s'était imposée dans ce genre de commentaires, en affirmant par exemple que la justice est *seulement* extérieure, là où le texte montre cet aspect, il est vrai, mais sans exclure un sens plus profond. C'est à d'autres textes qui font pénétrer plus avant dans la nature de la justification, qu'il faut recourir, comme Rom., v, 19. Tous les textes réunis donnent une doctrine qui se tient parfaitement. La justice de Dieu qui nous est donnée, nous met en union réelle, vivante, avec un chef juste comme membres justes, justes non par simple imputation de la justice du chef, mais par écoulement réel de la justice de la tête dans les membres. Rom., viii, 10, etc. Mais ce n'est pas le lieu d'entrer

dans une discussion plus approfondie sur ce point. Il nous suffit d'avoir posé quelques restrictions; car pour le reste nous donnons sincèrement nos plus vifs éloges pour ce beau commentaire qui fait entrer plus parfaitement dans les pensées de cette admirable Épître qu'un poète anglais, Coleridge, a appelé « l'écrit le plus profond qui existe », et nous fait admirer tous les détails d'architecture de cette « cathédrale de la foi », selon l'expression d'un commentateur moderne.

Paris.

E. LÉVESQUE, P. S. S.

IV

L'INSCRIPTION EN MOSAÏQUE DE LA BASILIQUE
DE MEDEBA ET LA MOSAÏQUE DE KABR-HIRAM

Les lecteurs de la *Revue biblique* n'ont certainement pas oublié la très intéressante étude que, sous le titre *Medeba, coup d'œil historique, topographique et archéologique*, le R. P. Séjourné a consacrée aux ruines de cette ville ensevelie depuis tant de siècles dans le plus complet oubli (1).

L'un des plus remarquables parmi les monuments qu'il décrit est une basilique chrétienne avec pavement orné d'inscriptions en mosaïque, dont il a publié la copie et la transcription. L'inscription centrale, tracée dans un cercle, et dont une image photographique a été reproduite dans la *Revue*, était dédiée à la Vierge et n'attire guère l'attention que par ses vers hexamètres d'assez bonne facture pour l'époque. Il n'en est pas de même de la seconde inscription, gravée plus avant dans l'église, à l'entrée de l'abside, à laquelle il ne me semble pas qu'on ait donné tout le commentaire qu'elle réclame.

Les quelques lettres invisibles au début de chaque ligne n'empêchent pas d'en restituer le texte, sauf peut-être quelques détails sans importance, ainsi que le fait le P. Séjourné :

[T]ὸ πᾶν καλὸν ἔργον τοῦτο τῆς ψ[η]φίσ[εως] τοῦ [ε] | [ροῦ τοῦ] τοῦ κ[αί] σεπ-
τοῦ ο[ἱ]κοῦ τῆς ἀγ[α]λ[ε]ς καί] ἀχράντου Δεσποῖ | [νῆς θεο]τ[ῆ]ς καὶ σπουδῆς κ[αί] προ-
θυμίας τοῦ φιλ[ο]χ[ρ]ίστου λαοῦ ταύ[της] | [πύλεως Μ]ε[δ]άβων ὑπὲρ σωτηρίας κ[αί]
ἀντιλή[ψ]εως ... | τῶν καρποφορησάντων κ[αί] καρποφ[ῶ]ν ἐν ἀγ[α]λ[ε]ι
τ[ῆ]ς π[α]τρ[ο]ς τοῦτο. Ἀμήν K[αί] ὁ[υ]ρί[ς]! Ἐτ[ῆ]ς λ[ε]ϊτ[ο]ν | [θη] ζιζ[αν] θεοῦ, μ[η]ν[ι]ς φερόου-
σ[α]ς [ἡ]μ[ῶν], ἔτους Ε'ο'δ', ἡμέρας [τ]ριῶντος' (2).

(1) *Revue biblique*, 1892, p. 617-644.(2) *Ibid.*, p. 642.

Il y a vingt et quelques années, M. Renan découvrait, dans la localité dite Kabr Hiram, à peu de distance de Tyr, sous une mince couche de terre, les fondements d'une basilique dont le pavé tout entier était revêtu d'une mosaïque merveilleusement conservée. L'empereur Napoléon III voulut que ce monument remarquable « par la beauté de son dessin, la richesse de ses couleurs la délicatesse de son plan et les charmants détails qu'il renferme » (1) fût transporté à Paris. Un mosaïste de Rome, mandé exprès, M. Taddei, exécuta le travail, non sans peine, mais avec une grande habileté, et la mosaïque, découpée en morceaux, parvint au Louvre avec les autres monuments de la mission Renan. Le Louvre malheureusement ne contenait aucune salle dont les dimensions fussent suffisantes pour en permettre la reconstitution et l'exposition intégrales, et pendant longtemps les panneaux plus ou moins mutilés restèrent entassés dans un magasin. L'année 1892 seule vit la fin de ce provisoire : le tapis central et les deux travées latérales de la mosaïque, réparées dans les parties seulement où ne pouvait s'introduire aucun arbitraire, furent alors placées, non point comme elles l'étaient originellement, mais bout à bout, sur le dallage de la galerie Mollien ; en même temps, les scènes qui décoraient les entre-colonnements, quelques morceaux secondaires et les inscriptions étaient fixés en quatre panneaux sur les parois des extrémités de la même galerie. Le public, éclairé d'ailleurs par un plan qui lui indique la disposition primitive, pouvait enfin admirer l'œuvre si importante rapportée par M. Renan.

Je n'ai point à insister ici sur l'intérêt exceptionnel, pour la connaissance de l'art de cette époque, de ce monument qu'une exposition tardive a peut-être empêché d'obtenir toute la célébrité qu'il mérite. L'inscription seule, — et je reviens par là à l'inscription de Medeba, — a droit de nous occuper.

Elle est ainsi conçue :

Γέγον[ε]ν τὸ πᾶν ἔργον τῆς ψ[η]φ[ω]σεως τοῦ ἐνδόξου | καὶ πανσέπτου μάρτυ-
ρος ἁγίου Χριστοφόρου, ἐπὶ τοῦ | θεοφιλεστ[άτου] Γεωργίου ἀρχιεπ[ίσκου] κ[αὶ]
χορηγιστ[ῆς] καὶ ἐπὶ τοῦ θεοφιλεστ[άτου] | Κύρου διακ[ονοῦ] κ[αὶ] ἐπι-
τρ[οῦ], ὑπὲρ σωτηρί[ας] τῶν δούλων καὶ κλημάτων | οἰκονόμ[ου] κ[αὶ] γερ[ου]ργῶν
κ[αὶ] τ[ῶν] τέκνων αὐτῶν κ[αὶ] τῆς κλήρου κ[αὶ] τῶν καρποφορούντων, ἐν χρέ-
νοις τοῦ θεοσεβεστ[άτου] Ζαχχαρία πρεσβυτέρου ἐλαχίστου, ἐν μηνὶ θεσίου
τοῦ ψαῆτους, ἰνδ[ικτιωνος] 0 (2).

Impossible de n'être pas frappé, dès le premier abord, de son étroite

(1) *Mission de Phénicie*, p. 608.

(2) *Ibid.*, p. 613; Frühner, *Inscriptions grecques du Louvre*, n° 269.

parenté avec l'inscription en mosaïque de Medeba. L'absence d'une photographie de cette dernière et la déformation subie par la reproduction de l'inscription dédicatoire à la Vierge de la même basilique, qui eût pu à sa place servir de point de comparaison, ne permettent guère de s'appuyer sur la forme des caractères ; mais les ligatures, les abréviations, ϑ pour ου, Ϝ pour καί, sont bien les mêmes. Le vocabulaire surtout et les formules sont de tous points identiques : d'abord la désignation du travail par les mots τὸ πᾶν ἔργον τῆς ψηφώσεως, précédés peut-être sur la mosaïque de Medeba, elle aussi, par le mot γέγονεν ; — l'indication du monument, ici la demeure de la Reine Mère de Dieu, là celle de l'illustre et très vénéré martyr saint Christophe ; — à la suite de ces préliminaires : dans la mosaïque de Kabr-Hiram les noms des personnages ecclésiastiques exerçant une juridiction sur le pays au moment où l'ouvrage fut exécuté, Georges, archiprêtre et chorévêque, le diacre Cyrus, et enfin Zacharie, qualifié de très humble prêtre, et qui doit être, selon les expressions de M. Renan, l'ἐργοδοῦν καὶ τοῦ ἔργου, celui qui a fait l'inscription, qui remplit en un mot le rôle ailleurs exprimé par σπουδῇ suivi d'un génitif (1) ; et en effet, dans l'inscription de Medeba, à cette même place, les mots σπουδῇ τοῦ φιλοχρίστου λαοῦ ταύτης πόλεως Μεδάβων ; — dans l'un et l'autre monument, la même mention, et dans les mêmes termes qui ne sont point d'un usage courant, des bienfaiteurs au salut de qui l'œuvre est consacrée, ὑπὲρ σωτηρίας τῶν καρποφορούντων, ὑπὲρ σωτηρίας τῶν καρποφορησάντων καὶ καρποφόρων ; — enfin une date exprimée par mois, année et indiction.

Le rapprochement a son importance à cause des discussions auxquelles a donné lieu la date de la mosaïque de Kabr-Hiram. L'inscription est à coup sûr de la deuxième moitié du sixième siècle ou du début du septième. Mais M. de Rossi et M. de Longpérier, se fondant sur le style de la décoration qui est celui de la décadence du style grec et romain ou de la transition entre le style païen et le style chrétien et qu'ils déclarent être celui du quatrième siècle, émirent l'hypothèse que la plus grande partie de la mosaïque aurait été faite vers l'époque constantinienne, peut-être pour une basilique profane, et que, quand plus tard on consacra le monument au culte chrétien ou quand on le restaura, on aurait refait seulement la partie qui couvrait le sanctuaire et les dépendances et qu'occupe précisément l'inscription.

La théorie de M. de Rossi, si on l'acceptait, impliquerait donc une sorte de mensonge dans l'emploi des mots γέγονεν τὸ πᾶν ἔργον τῆς ψηφώσεως, puisqu'une bien faible partie en réalité aurait été l'œuvre des

(1) *Mission de Phénicie*, p. 615.

dignitaires ecclésiastiques nommés. « Il est difficile, écrit M. Renan, qu'ils aient eu l'impudence de s'attribuer aux yeux de leurs contemporains un ouvrage que tous les gens de la localité savaient antérieur et aient en quelque sorte cherché à jouer la divinité et les saints, en dédiant, comme leur ouvrage pour un but pieux, un travail qu'ils n'avaient pas fait. Si Georges et Cyrus n'ont fait que la partie centrale, c'est bien peu de chose; il n'y avait pas besoin de *καρποφοροῦντες* pour cela, et, en tous cas, ces souscripteurs n'ont pu manquer de sourire en voyant leur petite contribution obtenir un effet si disproportionné (1). »

L'argument de sentiment, si l'on peut ainsi parler, se fortifiait de raisons peut-être plus convaincantes. L'une des églises du Mont Sinaï est ornée d'une mosaïque dont la dédicace porte cette même formule, *γέγονεν τὸ πᾶν ἔργον τοῦτο ὑπὲρ σωτηρίας τῶν καρποφορησάντων* (2), et cette mosaïque a été faite sous Justinien. Une autre mosaïque, découverte à Berja, à la suite de la mission de M. Renan, porte également une inscription, *ἐγ[έ]ν[ε]το ἡ ψήφωσις ἐπ[ὶ]...*, qui par sa date et sa paléographie est évidemment contemporaine de l'inscription de la mosaïque de Kabr-Hiram (3). « Si donc la mosaïque de Berja, ajoutait M. Renan, est du même style que celle de Kabr-Hiram, il faut admettre que les deux mosaïques sont de la deuxième moitié du sixième siècle; car de prétendre qu'à Berja aussi il y ait discordance entre l'âge de l'inscription et l'âge de la mosaïque, qu'à Berja aussi on a, au sixième siècle, fait adaptation d'un ouvrage ancien au christianisme, avec le même mensonge de la part des autorités ecclésiastiques, c'est ce qui est insoutenable... A Berja, l'unité de l'ouvrage est complète; l'adjonction de l'inscription, n'ayant été accompagnée d'aucun autre travail, serait une imposture sans excuse (4). »

Le pavement en mosaïque de la basilique de Medeba consacrée à la Vierge, qu'a fait connaître le P. Séjourné, fournit un monument de plus à rapprocher et par là apporte un argument à l'appui de la manière de voir de M. Renan. Que l'inscription en effet soit contemporaine de celles de Kabr-Hiram et de Berja, leur presque absolue similitude l'atteste. La basilique de Medeba avait donc été décorée à la même époque qu'assigne M. Renan aux mosaïques ci-dessus mentionnées et justifie par un nouvel exemple la conclusion qu'il formule, à savoir qu'il faut considérer la mosaïque rapportée par lui et aujourd'hui exposée au Louvre « comme un fruit de la grande renaissance du temps

(1) *Mission de Phénicie*, p. 620.

(2) *Corpus Inscriptionum graecarum*, t. IV, n° 8825.

(3) *Mission de Phénicie*, p. 513.

(4) *Ibid.*, p. 621.

de Justinien, renaissance qui a laissé tant de traces dans tout l'Orient, en Égypte, en Syrie, au Mont Sinaï, dans le Hauran. Le travail de ce temps consiste surtout en mosaïques, en dallages, en placages de marbres. La mosaïque de Kabr-Hiram fait ainsi partie d'un ensemble d'œuvres constituant une vraie période d'art chrétien, où la Syrie joue le premier rôle (1). »

Il s'ensuit, on le voit, qu'on ne saurait adopter la date proposée pour la mosaïque de Medeba par le P. Séjourné, qui, identifiant l'ère donnée par l'inscription à l'ère des Séleucides, attribue l'œuvre à l'année 362 après J.-C. La date doit être reculée de près de deux siècles et demi. Mais il est difficile de préciser davantage. La lecture elle-même est en effet très incertaine. Le P. Séjourné voit dans le premier signe, qu'il transcrit E, un digamma mal formé et ajoute : « le digamma était la sigle numérique de 6 ; avec un trait spécial elle signifiait aussi 6.000 ; je suppose ici qu'un trait de cette sorte a pu être négligé par le mosaïste, si peu soucieux des détails, trait qui aurait donné au digamma la valeur de 600 (2) ».

Il ne me semble guère possible d'accepter ce déchiffrement, mais, pour discuter d'une manière scientifique l'hypothèse, il faudrait avoir sous les yeux une image fidèle de cette partie, au moins de l'inscription. Resterait ensuite à déterminer l'ère employée. M. Renan constate, à propos de la mosaïque de Kabr-Hiram que, pour les monuments de la côte de Syrie, l'ère des Séleucides l'a toujours mené à des résultats inadmissibles, et que ce sont les ères propres des différentes villes qui conviennent le mieux. La mosaïque de Kabr-Hiram, par exemple, serait datée d'après l'ère de Tyr, qui donnerait, pour l'année $\psi\alpha = 701$, l'année 580 ou 581 après J.-C. (3). Il me semble que, la date matérielle de l'inscription de Medeba une fois bien établie, le plus vraisemblable serait de chercher également dans la même voie, c'est-à-dire dans l'emploi d'une ère locale, le secret de son interprétation.

Paris.

Étienne MICHON.

(1) *Mission de Phénicie*, p. 626.

(2) *Revue biblique*, p. 643.

(3) *Mission de Phénicie*, p. 616.

V

NOTES D'ANCIENNE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

LES PRÉTENDUES *ODAE IN SCRIPTURAS* DE SAINT HIPPOLYTE

Saint Jérôme (*Vir. inl.* 61) parlant d'Hippolyte écrit que, à l'émulation du docteur romain, Origène fut poussé à écrire des commentaires sur la sainte Écriture : « *Huius [Hippolyti] aemulatione, Ambrosius... cohortatus est Origenem in Scripturas commentarios scribere...* » Jérôme commet en cela une erreur, traduisant à contresens un passage d'Eusèbe (*H. E.* VI, 23, 1), d'ailleurs très clair. Jamais Origène n'a été amené à l'exégèse par l'exemple d'Hippolyte. Mais ce contresens prouve du moins que Jérôme n'hésitait pas à rapprocher l'œuvre exégétique d'Hippolyte de celle d'Origène. Nous possédons, en effet, les titres de plusieurs commentaires d'Hippolyte. Jérôme écrit (*l. c.*) : « *Scriptis nonnullos in Scripturas commentarios e quibus haec reperi : In Hexameron, In Exodum, In Canticum canticorum, In Genesim, In Zachariam, De Psalmis, In Esaiam, In Daniele, De Apocalypsi, De Proverbiis, De Ecclesiaste, De Saul et Pythonissa...* » Eusèbe (*H. E.* VI, 22) connaît un traité *Εἰς τὴν Ἑξάήμερον*, un autre *Εἰς τὰ μετὰ τὴν Ἑξάήμερον* (un titre que Jérôme aura traduit par « *In Exodum* »), un autre *Εἰς τὸ Ἀισμα*, un autre enfin (celui-ci omis par Jérôme) *Εἰς μέρη τοῦ Ἰεζεκιήλ*, savoir sur quelques passages d'Ézéchiél. Victorinus de Pettau, cité par Jérôme (*Epist.* XXXVI, 16), connaît un ouvrage où Hippolyte traite d'Ésaü et de Jacob, peut-être le *Εἰς τὰ μετὰ τὴν Ἑξάήμερον*. Apollinaire (Cf. *Geschichte der L A C L*, p. 611) en connaît un autre où Hippolyte traite du songe de Nabuchodonosor, sans doute le commentaire sur Daniel. Théodoret cite un travail sur Elcana et Anne, c'est-à-dire sur le premier livre des Rois ; il cite le *De Psalmis*, le *In Esaiam* ; il cite un fragment qui paraît pris à un commentaire sur saint Mathieu, un autre sur saint Luc (*ACL*, p. 613). Tout compte fait, M. Harnack retrouve dans l'œuvre exégétique d'Hippolyte vingt titres différents : 1° Sur l'Hexaméron, 2° la suite de l'Hexaméron, 3° la Genèse (?), 4° l'Exode (?), 5° les Bénédictiones de Balaam, 6° la Pythonisse, 7° Elcana et Anne, 8° les Psaumes, 9° les Proverbes, 10° l'Écclesiaste, 11° le Cantique, 12° Isaïe, 13° Jérémie, 14° Ézéchiél, 15° Daniel, 16° Zacharie, 17° saint Mathieu, 18° saint Luc (?), 19° saint Jean (?), 20° l'Apocalypse (*ACL*, p. 605).

Nous avons une liste des travaux d'Hippolyte sur le socle de sa statue au Latran : cette liste est contemporaine du cycle pascal qui l'accompagne, et qui doit dater de 225 environ. L'œuvre exégétique d'Hippolyte y est représentée par le traité sur les psaumes (ligne 3) et par le traité sur la Pythonisse (l. 4) : c'est tout. Car le traité mentionné (l. 6-8) Ἰπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως n'est pas un traité exégétique, mais un livre de controverse contre les Aloges. Les deux premières lignes de la liste sont mutilées, il est vrai ; on lit ους à la première, et νις à la seconde. Mais ces deux lignes ne pouvaient contenir la mention des dix-huit autres titres d'ouvrages exégétiques d'Hippolyte que nous connaissons, et ces deux finales de mots ne permettent pas de supposer avec quelque raison qu'elles appartiennent à aucun des dix-huit titres exégétiques susdits plutôt qu'à un [Πρὸς τοὺς ἰουδαίους] ους et à un Περὶ τῆς μετανοίας. La liste épigraphique mentionnait donc bien incomplètement l'œuvre exégétique d'Hippolyte.

Or voici ce qu'on lit aux lignes 21 et 22 de l'inscription du Latran. Je reproduis d'abord la lecture de J. Ficker (*Die altchristlichen Bildwerke im christlichen Museum des Laterans*, Leipzig, 1890, p. 169) :

ΩΔΑΙΣΠΑΣΑΣΤΑΣΓΡ
////ΦΑΣ

Voici maintenant la lecture de A. Harnack (*ACL*, p. 607) .

∞ΔΑΙ:ΠΙΑCΑCΤΑCΓΡΑ
////ΦΑC

M. Paul Fabre, qui, à Rome et sur mes épreuves, a bien voulu vérifier l'inscription du Latran, m'écrivit (11 mars) : « Voici ce qui se lit sur la pierre :

ΩΔΑΙ : ΠΙΑCΑCΤΑCΓΡ
ΦΑC

Après ΩΔΑΙ, il semble qu'il y ait eu quelque chose, mais il est impossible de savoir quoi. Le Γ est formé comme je l'indique, F. » Ce F ne fait-il pas penser à un lapicide latin ?

Ces mots, ὧδαί εἰς πάσας τὰς γραφάς ont beaucoup excité l'esprit de conjecture. Scaliger et de nos jours Volkmar ont proposé de lire ἐδδς εἰς πάσας τὰς γραφάς. Bunsen : ἐμιλίαι εἰς π. τ. γ. M. Harnack est d'avis que ces mots ont peu de sens : « Eine Schrift *Oden auf alle Schriften*

ist nicht erhalten; es ist dem Titel überhaupt schwer ein Sinn abzu gewinnen » (*ACL*, p. 609). Sur cette réflexion, M. Harnack conjecture à son tour, et voici ce qu'il imagine : le mot $\omega\delta\alpha\iota$ est suivi d'un double point, qui n'a jamais été un iota, mais simplement un double point. Ce double point se doit rattacher au sigma qui le suit et est un signe numérique : « Sodass zu lesen ist $\omega\delta\alpha\iota\ \delta\iota\alpha\kappa\acute{o}\sigma\iota\alpha\iota$. Das folgende $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \gamma\rho\alpha\varphi\acute{\alpha}\varsigma$ bezeichnet den Schluss der Inschrift. » *Quandoque bonus dormitat...* Car, premièrement, les mots $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \gamma\rho\alpha\varphi\acute{\alpha}\varsigma$ sont si peu la conclusion de la liste, qu'ils sont immédiatement suivis de deux titres nouveaux (l. 23-26); secondement, les trois mots $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \gamma\rho\alpha\varphi\acute{\alpha}\varsigma$ à eux seuls, à l'accusatif non plus qu'à aucun autre cas oblique, n'ont aucun sens; troisièmement, le double point ainsi placé n'est pas un signe numérique, il le serait s'il était placé au-dessus du sigma et alors on aurait $\bar{\omega}$, c'est-à-dire, non pas 200, mais 200.000. Deux cent mille hymnes, c'est beaucoup! Et nous restons pour ces raisons en présence de la lecture reçue : $\omega\delta\alpha\iota\ \epsilon\iota\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \gamma\rho\alpha\varphi\acute{\alpha}\varsigma$. Mais il est indubitable que ces mots n'ont guère de sens.

M. Caspari (*Quellen*, t. III, p. 406-8) y voit « eine Sammlung von Liedern, in denen Hippolyt die Herrlichkeit der heiligen Schriften, einer jeden von ihnen ein eigenes Lied widmend, der Reihe nach gepriesen hat, vielleicht zugleich mit poetischer Angabe ihres Hauptinhalts ». Mais l'interprétation de Caspari est une conjecture, et entièrement gratuite. — M. Harnack (*ACL*, p. 642) prie son lecteur de se rappeler que dans Théodoret on trouve un fragment d'Hippolyte qui s'intitule : $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\eta\eta\ \omega\delta\eta\eta\ \tau\eta\eta\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\eta$. Je ne vois pas bien ce que ce titre a à voir avec les $\omega\delta\alpha\iota$ d'Hippolyte : pense-t-on qu'Hippolyte ait commenté lui-même sa « grande hymne »? Non, cette « grande hymne » ne saurait être de lui. De fait, je me suis reporté à la citation en question de Théodoret (*Dial.* II, *CPG*, t. LXXXIII, p. 173) : elle prend place entre un extrait du traité *Sur Elcana et Anne* et un extrait du commentaire du psaume 2. L'extrait du traité *Sur Elcana* est annoncé ainsi : $\epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \epsilon\lambda\kappa\alpha\nu\acute{\alpha}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\eta\eta\ \alpha\nu\acute{\nu}\alpha\nu$. Puis on lit : $\epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\eta\eta\ \omega\delta\eta\eta\ \tau\eta\eta\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\eta$. Donc ce qui est d'Hippolyte, ce n'est pas l' $\omega\delta\eta\eta\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\eta$, mais le $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, et cette $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\eta\ \omega\delta\eta\eta$ est à identifier sans doute avec un des cantiques de la Bible : ne serait-ce pas précisément le cantique d'Anne, au chapitre II du premier livre des Rois, qui précisément fait partie de l'épisode d'Elcana et d'Anne? — Plus ingénieuse est la conjecture de Lightfoot, pour qui $\omega\delta\alpha\iota\ \epsilon\iota\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \gamma\rho\alpha\varphi\acute{\alpha}\varsigma$ signifie « morceau en vers sur toutes les Écritures », c'est-à-dire sur le canon. Lightfoot, poussant plus loin sa divination, a cru retrouver ce morceau dans le fragment de Muratori. Et comme ce

fragment est en très grossière prose latine, il l'a traduit en sénaires iambiques grecs, pensant reconstituer ainsi les $\omega\delta\alpha\iota$ $\epsilon\iota\varsigma$ $\pi.$ $\tau.$ $\gamma.$ d'Hippolyte. *Clement of Rome*, t. II (Londres, 1890), p. 407-413. Mais cette conjecture suppose : 1° que le canon de Muratori a été une pièce métrique, 2° qu'il a Hippolyte pour auteur, 3° que cette pièce métrique est à identifier avec les $\omega\delta\alpha\iota$ (ou $\omega\delta\eta$?) de l'inscription du Latran. Les deux premières suppositions n'ont pas été admises plus que la troisième. Et le problème reste ainsi sans solution.

Voici celle que nous proposerions. La lecture $\epsilon\iota\varsigma$ $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma$ $\tau\acute{\alpha}\varsigma$ $\gamma\rho\alpha\varphi\acute{\alpha}\varsigma$ étant irréprochable, toute la difficulté porte sur le mot $\omega\delta\alpha\iota$, difficulté que Harnack a bien exprimée en observant que des $\omega\delta\alpha\iota$ d'Hippolyte sont totalement inconnues d'ailleurs, et que des $\omega\delta\alpha\iota$ sur toutes les Écritures sont inconcevables. Pas davantage on ne pourrait lire $\omega\delta\alpha\iota$ d'une part et $\epsilon\iota\varsigma$ $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma$ $\tau\acute{\alpha}\varsigma$ $\gamma\rho\alpha\varphi\acute{\alpha}\varsigma$ d'autre part, comme si Hippolyte avait composé, 1° des hymnes et 2° un traité sur les Écritures en général ou un commentaire de toute l'Écriture : ce traité serait aussi inouï que ce livre d'hymnes. J'ai donc peine à croire que le mot $\omega\delta\alpha\iota$ soit la leçon véritable du lapicide et que le marbre n'ait pas été restauré. Pourquoi? Parce qu'il y a place devant le Δ pour plus d'une lettre, si j'en juge par la disposition des lignes 19 et 23, qui, elles, sont intactes. Et parce que, si j'en juge par la reproduction de Harnack, l'oméga n'appartient pas à la calligraphie du lapicide qui a gravé le reste de l'inscription. Je conjecture donc qu'on doit lire $[\Sigma\P\text{IOY}]\Delta\text{AI}$. C'est ainsi qu'Eusèbe dit de Philon : $\text{Καὶ τῶν ἐν νόμῳ καὶ προφηταῖς ἑβραϊκῶν ὀνομάτων αἱ ἑρμηνεύονται τοῦ αὐτοῦ σπουδαὶ εἶναι λέγονται}$ (*H. E.* II, 18, 7, éd. Heinichen) : les *Interprétations des noms hébraïques* sont dites être des $\sigma\pi\omega\delta\alpha\iota$ de Philon. L'inscription du Latran aura résumé en ce mot, qui n'est le titre particulier d'aucun livre, toutes les études d'Hippolyte sur la sainte Écriture.

En résumé, si l'on veut considérer que la leçon $\omega\delta\alpha\iota$ $\epsilon\iota\varsigma$ $\pi.$ $\tau.$ $\gamma.$ n'a pas de sens plausible et que les tentatives faites pour en trouver un n'ont donné aucun résultat satisfaisant, peut-être pensera-t-on que la conjecture $\sigma\pi\omega\delta\alpha\iota$ $\epsilon\iota\varsigma$ $\pi.$ $\tau.$ $\gamma.$ a quelque droit à être proposée et qu'elle trouve sa justification dans la façon dont elle convient à l'œuvre exégétique d'Hippolyte, et dont elle s'adapte à la liste épigraphique du Latran.

Pierre BATIFFOL.

Paris.



CHRONIQUE DE JÉRUSALEM

Voyage des étudiants : découverte d'un baptistère avec inscription. — Mosaïque et tombeaux au mont des Oliviers. — Un mot sur le tombeau de Josué. — Compte rendu des conférences : réponse à une critique. — La basilique de Saint-Étienne.

Les élèves de l'École Biblique ont visité dans leur voyage du mois de novembre toute la région comprise entre Jérusalem à l'est, Lydda et Ramleh à l'ouest et Beit-Jebrin au sud. C'est une contrée aussi féconde que possible en souvenirs bibliques. On y rencontre les trois localités qui se disputent l'honneur d'avoir été Emmaüs, puis Beit-Nouba, Yalo, Kh. Medieh, l'ancienne Modin, patrie des Machabées; Tell Geser, Accaron, et tout le pays de Samson, illustré par sa naissance, ses exploits et sa mort. La vallée de Sorec se reconnaît dans le Wadi Sourar, malgré le train qui y passe emporté par la vapeur; et ses bords sont encore couverts par les ruines de Beth Shemesh. Plus loin c'est Beit-Jemal, peut-être En-Gannim, avec son orphelinat catholique au toit toujours si hospitalier; ensuite Beit-Nettif, où l'on peut reconnaître Nétopha, et au delà le Wadi-Shuweikeh qui nous représente la vallée de Socoth. Le Kh. Shuweikeh est bien certainement l'ancienne Socoth, mais je persiste à croire que Azéca n'est pas encore bien identifié, même si on le met à Tell Zacharia. C'est un point qui reste douteux. Mon but n'est point de parler en détail de toutes les localités bibliques que nous avons étudiées dans ce voyage, car je l'ai déjà fait en partie (1).

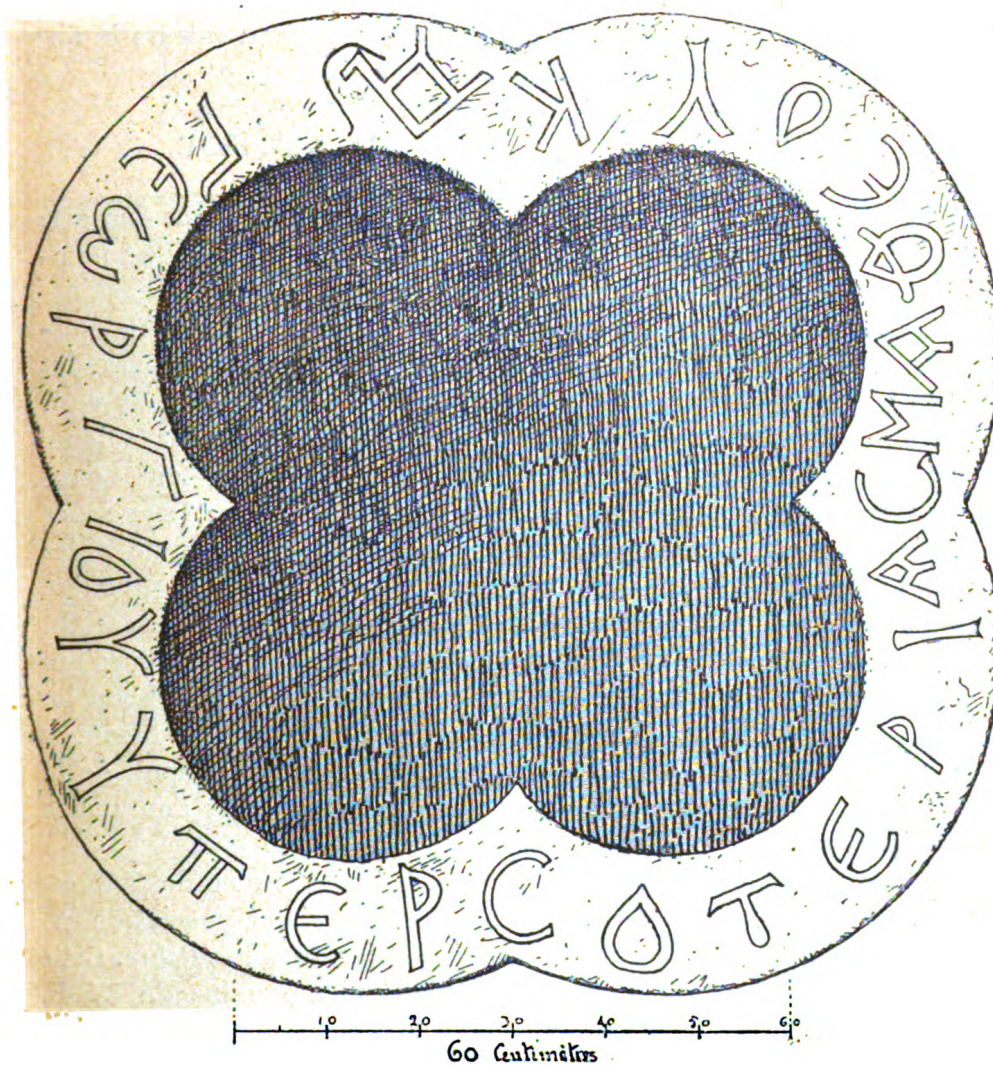
Je me bornerai à mentionner une découverte archéologique faite dans ces parages.

Du côté de l'Orient la vallée de Shuweikeh se termine par une suite de petites collines, presque toutes couvertes de ruines. Sur l'une d'elles, appelée *Malekat'ha* et appartenant au cheik de Beit-Nettif, on a découvert tout récemment un beau baptistère monolithe avec inscription sur la margelle. Les fouilles que l'on a faites pour le dégager permettent de le voir dans sa vraie forme et dans toute sa hauteur, elles sont insuffisantes pour pouvoir juger s'il est à sa place primitive ou non. Tous les environs sont couverts de ruines, mais il nous a été impossible d'y reconnaître nettement la trace d'une église.

(1) *Revue bibl.* 1892, p. 261-5.

Autour du baptistère on voit de nombreux cubes de mosaïque dont plusieurs assez fins.

Le baptistère, comme on le voit d'après le dessin ci-joint, a la forme



d'une croix, ou, pour mieux dire, d'un trèfle à quatre feuilles. Cette forme existe à l'intérieur et à l'extérieur, mais sur une hauteur de 35 centimètres seulement à l'intérieur : ensuite il devient absolument rond, et se termine par une excavation circulaire de 60 centimètres de diamètre sur 15 centimètres de profondeur. A l'extérieur les moulures de la croix se prolongent sur une longueur de 0^m,75, et

les vingt-cinq derniers centimètres présentent une forme absolument ronde. La hauteur totale extérieure est donc de 1 mètre. La plus grande largeur à l'intérieur est de 90 centimètres, et l'épaisseur de la pierre sur laquelle est gravée l'inscription est de 14 centimètres : elle atteint 18 centimètres aux quatre angles du trèfle.

La lecture de l'inscription n'est point douteuse, et d'ailleurs la formule en est commune. On lit :

ΥΙΗΡ COTEPIAC ΜΑΘΕΟΥ ΚΑΙ ΓΕΩΡΓΙΟΥ

La forme des lettres atteste une époque assez basse, sans doute le sixième ou septième siècle. Les fautes d'orthographe sont assez nombreuses, comme on le voit :

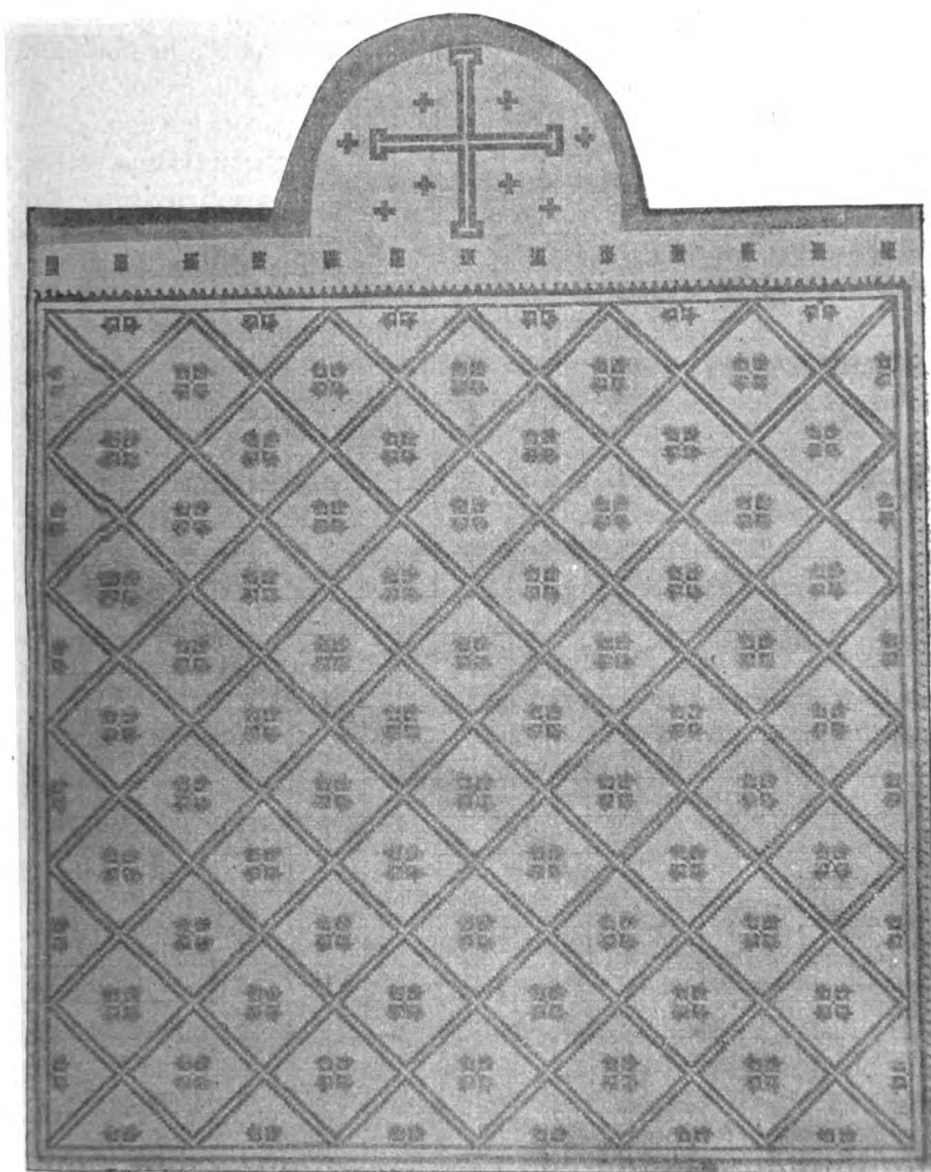
On a dit que la présence des baptistères indiquait une ville épiscopale, étant donné que, d'après la liturgie des premiers siècles, les évêques seuls conféraient le saint baptême. Ce dernier point est vrai, mais il ne s'ensuit pas nécessairement qu'ils le donnassent toujours dans leur propre ville épiscopale : ils pouvaient le donner tantôt dans un endroit, tantôt dans un autre. Dès lors on s'explique la présence de baptistères là où il semble bien qu'il n'y ait jamais eu de villes épiscopales. Tel, par exemple, celui que je signalais dans la première chronique de la *Revue biblique* (1892, p. 123-4) situé au Kh. Zacariah, à 1 h. 1/2 seulement de Lydda. Celui qui nous occupe aujourd'hui ne me semble pas non plus avoir appartenu à une ville épiscopale. Nous sommes là entre les sièges épiscopaux bien connus de Nicopolis et d'Éleuthéropolis, mais les diverses notices ecclésiastiques de la Palestine ne signalent aucun évêché intermédiaire que l'on puisse placer au Kh. Malekat'ha.

La carte anglaise signale ce même Khirbet sous le nom de *Malkat-hah*. Nous croyons pouvoir affirmer que la vraie prononciation est *Malekat ha*. On devrait donc traduire par *Reine de lui, sa Reine*. Cette colline, en effet, pourrait être considérée comme la reine du Wadi, auquel elle semble commander, mais aucun nom des notices ecclésiastiques ne paraît lui convenir.

*
* *

Dans ces derniers temps aussi, M. le comte de Piellat a trouvé plusieurs choses intéressantes dans un terrain qu'il a acheté et fait aménager sur le mont des Oliviers, immédiatement au-dessous du cloître du *Pater*, vers Jérusalem.

Il a bien voulu nous communiquer le dessin exact qu'il a fait d'une belle mosaïque très bien conservée. Nous sommes heureux de pouvoir la reproduire d'après photographie du dessin.

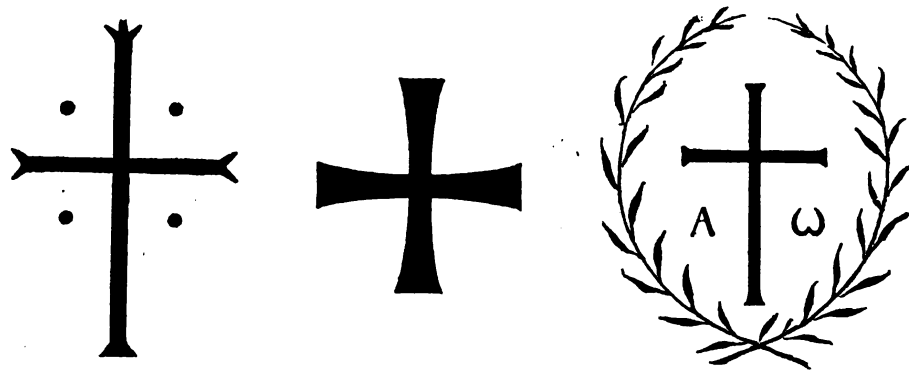


La mosaïque est à trois couleurs, blanc, rouge et noir, mais le rouge est de deux teintes différentes, ce qui porte le nombre des couleurs à quatre. Comme on le voit, le motif qui y domine est la croix, placée au centre de chaque losange; et de plus la grande croix qui occupe l'ab-

sidiole avec un semis de petites croix. Chose digne de remarque, cette grande croix avec les quatre qui se trouvent dans ses angles a beaucoup d'analogie avec la croix actuelle, dite de Terre Sainte, et pourtant elle l'a précédée de plusieurs siècles.

La chambre est carrée, sauf l'absidiole bien entendu ; elle a environ 5^m,50 de côté. L'absidiole a 1^m,80 d'ouverture sur 1^m,20 de profondeur. Elle est à l'orient de la chambre et détermine son caractère de chapelle. On a dû tailler le rocher pour la tracer. Sur les deux côtés de cette absidiole, toujours à l'est, il y a deux tombeaux assez vastes, où l'on a retrouvé les ossements de trente cadavres environ. Sur les portes se trouvent des croix peintes en rouge avec ossements divers.

Dans le reste de la propriété on a trouvé d'autres tombeaux nombreux, et presque toujours à l'entrée ou dans le tombeau lui-même des croix de ce genre. Nous en donnons trois types dans le dessin ci-dessous.



Sur l'un des tombeaux vers le Sud, dont l'ouverture est verticale et pratiquée sous une arcade, on voit assez distinctement gravées sur le rocher au-dessus de l'arcade les deux lettres grecques $\rho\omega$. Il y a trois lits funéraires de chaque côté de la descente ; on y a trouvé encore des ossements.

Dans toute la propriété se rencontrent aussi des mosaïques éparses en très grande quantité. Ce terrain, comme tout le reste du Mont des Oliviers, a été occupé jadis par des tombeaux et des monuments religieux.

*
* *

Un mot seulement à l'occasion du tombeau de Josué (1). Je suis allé revoir les deux sépultures proposées pour le chef du peuple de Dieu, avec deux religieux de notre couvent. Ils ont été beaucoup plus frappés de la vaste nécropole située à quelque distance de Kefel-Harès que du tombeau du Kh. Tibneh. Je continue donc, et avec plus de conviction que jamais, à mettre en doute l'identification proposée par M. Victor Guérin pour le Kh. Tibneh, et je propose toujours de mettre Timnath-Hérès à Kefel-Harès. Quant au tombeau lui-même, il doit être, d'après le texte sacré, *in finibus possessionis suae*. C'est à ce sujet que j'ai une remarque à faire d'après ma dernière visite.

Arrivant par un côté différent de celui par lequel j'étais arrivé la première fois, j'eus tout d'abord beaucoup de mal à reconnaître les lieux. Enfin, en suivant la carte, j'arrivai bien au Kh. Fakhakhir lui-même, mais je n'y rencontrai pas les tombeaux que je cherchais. Je m'informai auprès des indigènes, qui me répondirent qu'il n'y avait pas là de grands tombeaux. Comme je leur affirmais que j'en avais vu trois ans auparavant, et que je leur en faisais la description : « Ah ! dirent-ils, tu cherches le tombeau sur lequel on voit le soleil ? Il est là-bas en haut, près du *Cheik Arsi*. » Je regarde, et je vois sur le sommet de la colline à 500 mètres environ un Ouéli, qu'ils appellent *Djam' Arsi* ou *Cheik Arsi*, la mosquée de *Arsi*, du *Cheik Arsi*. Je me dirigeai vers ce point, et en effet tout auprès sur l'autre versant de la colline, je retrouvai la vaste nécropole avec ses dix-huit grands tombeaux, dont chacun pouvait renfermer une trentaine de corps.

Cette nécropole n'est donc pas exactement au Kh. Fakhakhir, mais sur la colline que domine le *Djam' Arsi*. Elle en est tout près, et ce que j'en ai dit (*l. c.*, p. 615) peut encore très bien se vérifier. En revanche, ce nom de *Arsi* offre encore une observation intéressante. D'après les arabisants que j'ai consultés, le mot *Arsi* est l'impératif très usité du verbe *rasà*, et veut dire : *Arrête-toi, repose-toi*, en latin *quiesce*. Or c'est précisément le sens de la parole que Josué employa pour arrêter le soleil, d'après le texte hébraïque, אָרַם de la racine אָרַם, *obstupuit, quievit*. Il convient de rapprocher ce nom et la persistance des indigènes à désigner ce tombeau comme celui sur lequel se trouve le soleil.

* *

Les Conférences bibliques et archéologiques ont eu lieu dans notre École, suivant le programme donné dans le n° de janvier, p. 157-158.

(1) Voir sur toute cette question, *Revue biblique*, 1893, p. 608-626.

Le R. P. Lagrange a étudié le récit de la création. Il jette d'abord un coup d'œil sur les récits des diverses mythologies, puis en vient à l'exposition du récit merveilleux, mais profondément vrai et grand, de la Bible. Le contraste est frappant entre les genèses grecque, chaldéenne, phénicienne, égyptienne et la genèse biblique. Dans cette dernière se trouvent tout à la fois la puissance, la sagesse et en même temps la simplicité. Le Dieu créateur est un Père qui enseigne ses enfants, suivant leurs moyens. Le conférencier conclut en disant que le récit de la Genèse n'est pas emprunté aux autres récits, puisque l'on n'y a rien vu de semblable. Ce qu'il y a de plus raisonnable, c'est de dire que cette page, qui parle si bien du Ciel, vient elle-même du Ciel.

Le R. P. Lagrange a donné une deuxième conférence pour suppléer le R. P. Germer-Durand, retenu à Constantinople. Il a parlé du Paradis terrestre ; c'était la suite logique du récit de la Création, et il s'est posé cette question : Où est l'emplacement du Paradis terrestre ? C'est une question difficile à résoudre, et qui a soulevé déjà bien des discussions. Le R. P. Lagrange range en quatre classes les divers systèmes. Il écoute les trois premiers groupes qu'il appelle géographie fantaisiste, transplantations fantastiques, et géographie « trop exacte », voulant prendre le texte biblique à la lettre tel qu'il est dans la Vulgate. Le quatrième système, adopté par le conférencier, se base sur les données géographiques du texte sacré, mais sans les prendre avec trop d'exactitude. Les quatre fleuves seraient le Tigre, l'Euphrate, la Kherka représentant le Gihon, et le Wadi-er-Roumman pouvant rappeler le Phison. Le grand fleuve serait le Chat-el-Arab, et par conséquent le Paradis terrestre serait dans cette région. C'est à peu près le système que préconisait au dix-septième siècle le savant évêque d'Avranches, Huet. Il a été repris dans ces derniers temps par M. Halévy.

Un auditeur de nos Conférences, en rendant compte dans une revue, a donné à M. Halévy le titre de Monseigneur ! C'est par erreur, car on sait que M. Halévy est un des principaux savants *israélites*. Le même auditeur, se faisant critique, et certes c'est bien son droit, trouve l'opinion du conférencier peu sage et peu capable de résister à la critique. « Il paraît plus simple et plus logique, d'après lui, de suivre les exégètes de premier mérite qui se basent sur la Bible telle que l'antiquité l'a toujours lue, telle que la *Vulgate* nous la donne. » Il me semble que l'on peut être exégète de premier mérite sans se baser sur la Bible « *telle que l'antiquité l'a toujours lue, telle que la Vulgate nous la donne.* » C'est là, si je ne me trompe, le sens des ensei-

gnements donnés en ces derniers temps par le souverain Pontife Léon XIII, dans son Encyclique *Providentissimus Deus*. Je me contente d'en rappeler deux passages.

« Neque tamen non sua habenda erit ratio reliquarum versionum, quas christiana laudavit usurpavitque antiquitas, maxime codicum primigeniorum. Quamvis enim, ad summam rei quod spectat, ex dictionibus Vulgatae hebraea et graeca bene eluceat sententia, attamen si quid ambigue, si quid minus accurate, inibi elatum sit, inspectio praecedentis linguae, suasore Augustino, proficiet... »

« Quod vero defensio Scripturae sanctae agenda strenue est, non ex eo omnes aequae sententiae tuendae sunt, quas singuli Patres aut qui deinceps interpretes in eadem declaranda ediderint : qui, prout erant opinionones aetatis, in locis edisserendis ubi physica aguntur, fortasse non ita semper judicaverunt ex veritate, ut quaedam posuerint, quae nunc minus probentur. »

Nous sommes bien là dans le cas prévu par le Souverain Pontife, d'un texte difficile, sur lequel les idées des SS. Pères ont varié : leur autorité n'est donc pas décisive en pareil cas. J'ai tenu à relever cette critique de notre auditeur, qui se cache toujours sous le voile de l'anonyme ; car il est un peu trop de mode dans cette revue-là de donner à notre enseignement, je ne sais dans quel but, une note peu bienveillante et peu fraternelle de protestantisme et de rationalisme.

Les deux conférenciers suivants, M. J. Bliss et le Très Révérend Père Germer-Durand, nous ont entretenus, le premier, de ses fouilles autour de Jérusalem ; et le second, de l'âge de pierre en Palestine. La *Revue biblique* devant publier leurs conférences, je m'abstiens de toute analyse.

Sainte Hélène, sainte Sylvia et sainte Paule ont fait le sujet des trois conférences suivantes. Dans la première le conférencier, après avoir mis sainte Hélène dans son cadre historique, a décrit ses œuvres magnifiques en Terre Sainte, mais en les réduisant à leur vérité historique, c'est-à-dire aux travaux faits à Jérusalem même, à Bethléem et au mont des Oliviers.

Dans la deuxième conférence l'identité de sainte Sylvia, comme gauloise d'Aquitaine et comme sœur du grand ministre Rufin, a été établie, son pèlerinage définitivement placé de 385 à 388. Ensuite, après un résumé rapide de ses pérégrinations en Palestine, le conférencier l'a suivie plus en détail dans son voyage au Sinaï. C'était un moyen de rappeler celui que nous y avons fait il y a trois ans, et de préparer celui que les élèves de l'École biblique y accomplissent de nouveau en ce moment, sous la direction du T. R. P. Lagrange. Es-

pérons qu'ils nous en rapporteront une belle chronique pour le mois de juillet.

Dans la troisième conférence nous avons suivi sainte Paule en Palestine, précisé, grâce à elle, plusieurs questions de topographie, étudié ses fondations à Bethléem, et admiré ses vertus. Les conférences, interrompues pendant quinze jours, suivant le programme, reprendront demain 24 février.

..

Notre chère basilique de Saint-Étienne est sortie de terre, et s'élève peu à peu. La première pierre en a été posée très solennellement le 10 décembre 1895, comme on l'avait annoncé. Les communautés de Jérusalem, de Bethléem même, le clergé et les fidèles sont venus en grand nombre prendre part à cette fête, et témoigner ainsi la joie qu'ils avaient de voir se relever l'ancienne basilique élevée par l'impératrice Eudocie sur le lieu même du martyre du premier diacre (1). C'est bien là, en effet, la raison d'être de cette église, des indulgences et des privilèges qui lui ont été accordés par les Sacrées Congrégations des Rites et de la Propagande. Ce n'est pas seulement, comme on l'a écrit faussement, pour encourager la piété des fidèles à contribuer de leurs vœux et de leur ardeur à reconstruire les sanctuaires chrétiens. Parler ainsi, c'est paraître ignorer le texte même du décret de la Sacrée Congrégation des Rites, qui commence par ces mots :

« Quum Hierosolymis coenobium et ecclesia Fratrum Ordinis Praedicatorum extet in loco ubi martyrium subiit inclytus protomartyr sanctus Stephanus, » etc...

Il me semble qu'il est difficile qu'un texte soit plus formel. Sans doute, et je l'avoue très bien, la Congrégation n'entend pas, par ces décrets trancher les questions de topographie ou d'histoire. Il n'en est pas moins vrai que l'on ne peut pas, en pareil cas, dire que la raison du décret est seulement la piété des fidèles, lorsque le motif du décret est si clairement exprimé.

Jérusalem, 23 février 1896.

FR. PAUL-M. SÉJOURNÉ.

(1) [M. RAABE vient de publier le texte syriaque de la vie de Pierre l'Ibère, évêque de Maïuma au cinquième siècle : *Petrus der Iberer* (Leipzig, Hinrichs, 1895). Cette vie a été composée au plus tard au commencement du sixième siècle, ainsi que l'a établi M. Raabe, opinion à laquelle souscrivent les Bollandistes (*Analecta*, 1896, p. 90). Dans le récit de la vie de cet évêque monophysite, on trouve quantité de traits concernant l'histoire ecclésiastique de la Palestine, la topographie, en particulier celle de Jérusalem. M. Clermont-Ganneau s'en est occupé à ce point de vue déjà (*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1895, p. 380 et 391). Un article du *Monde* (26 janvier 1896) y signalant « la preuve manifeste qu'au cinquième siècle le lieu du martyre de saint Étienne était placé au nord de la ville, près de la porte de Damas », conclut : « C'est un argument de plus en faveur de l'opinion, d'ailleurs admise par tout le monde, excepté par les Franciscains. » — P. B.].

RECENSIONS

Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien. Paralleltexte zu Lucas gesammelt und untersucht von Alfred Resch (*Texte und Untersuchungen*). 1 vol. de XII-847 pp.; Leipzig, Hinrichs, 1895.

M. Resch aborde saint Luc, après saint Matthieu et saint Marc. Ce volume est beaucoup plus considérable que les précédents. Il semble donc que la moisson de textes parallèles recueillis dans l'ancienne littérature chrétienne est ici plus abondante. En toute hypothèse, on est heureux de trouver tous ces textes réunis. Mais le but de M. Resch est moins de faire une compilation que de prouver l'existence de l'évangile primitif en hébreu (et non en araméen) et d'en retrouver, s'il est possible, les membres épars. Chemin faisant, il traite de certaines difficultés exégétiques dont il voit la solution dans l'hypothèse de l'évangile hébreu mal compris ou mal distribué. Par exemple, le jour de la mort de Jésus lui paraît être, pour les synoptiques comme pour saint Jean, la veille de la Pâque, ou le 14 *Nisan*. Il n'a pas de peine à montrer que les synoptiques eux-mêmes supposent ce jour sauf dans la phrase : *le premier jour des azymes, où l'on immole la Pâque* (Mc. xiv, 12), discutés par notre collaborateur le R. P. Semeria. Dès lors, le plus simple est de retrouver le texte hébreu primitif qui serait selon M. Resch : קדם חג המצות, à ponctuer קדם, dans le sens de : *avant le jour des Azymes, qui est celui où on immole la Pâque*. Ce קדם a pu être traduit πρωτος, absolument comme les LXX l'ont fait pour Job (xxiii, 8). Cet exemple et quelques autres donnent à l'hypothèse une vraie probabilité, et c'est dès lors la solution la plus naturelle de ce difficile problème. Depuis longtemps on la cherchait dans une locution sémitique, mais il fallait trouver le joint. Quant à saint Luc, il me paraît certain, comme à Weiss et à d'autres critiques aussi indépendants, qu'il a voulu éviter de préciser en disant vaguement : ἤλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἁζύμων. Que si l'on insiste en disant que ce jour est encore déterminé par l'occision de la Pâque, il est aisé de répondre que le קדם de M. Resch gouverne toute la phrase, et s'il s'agit d'un jour qui précède les azymes, il précède aussi l'immolation de l'agneau. On nous pardonnera cette petite digression qui caractérise d'ailleurs très bien l'intérêt et la manière des travaux de M. Resch. L'ouvrage se termine par un résumé sur la composition de l'évangile de saint Luc. Les conclusions sont très conservatrices. Luc se distingue par un très vif sentiment de l'objectivité historique. Il s'est servi de sources, et de manière à ce que nous puissions les reconnaître.

1. *Les générations de Jésus*, une histoire de l'enfance écrite en hébreu, source de Math. i et ii, et de Luc i et ii. M. Resch promet de s'expliquer dans un ouvrage spécial, et cela en vaut la peine, étant données les divergences bien connues des deux évangélistes.

2. Les דברי ישוע = τὰ λόγια Ἰησοῦ, que M. Resch considère, selon la force du terme hébreu qu'il croit avoir retrouvé, comme une véritable histoire de Jésus, composée en hébreu par l'apôtre Matthieu. Il conclut donc que toute la critique a fait fausse voie en considérant ces *Logia* comme un simple recueil de discours. En revanche, son identification de Matthieu avec Nathanael de saint Jean est plus que précaire.

3. L'évangile de saint Marc, écrit en grec, moins la finale, mais il n'est pas question de proto-Marc.

D'une manière secondaire :

4. Quelques matériaux traditionnels, par exemple Luc v, 1-11 ; XIII, 10-17.

5. L'évangile canonique selon saint Matthieu, écrit en grec, dont Luc paraît avoir tenu compte, sans s'en servir comme d'une source proprement dite. Quant à la manière dont Luc traite ses sources, M. Resch la caractérise ainsi : *a*, les transitions sont plutôt extérieures et peu serrées ; *b*, il se sert spécialement de la source fondamentale, les paroles-histoire de Jésus ; *c*, il est en même temps influencé par Marc, surtout dans les narrations ; *d*, il suit la loi de l'économie ou de la concision, dans le choix des morceaux comme dans la rédaction ; *e*, il a pour but de glaner ce que ses prédécesseurs ont omis.

M. Resch insiste sur cette absence d'art qui empêche Luc de viser à l'unité ; l'évangéliste reproduit simplement ses sources. La loi de la concision lui explique pourquoi Luc ne contient pas tout ce que possèdent ses prédécesseurs. Nous ne nions pas le caractère très objectif de saint Luc, ni sa fidélité à reproduire ses sources, mais nous avons essayé de montrer qu'il composait avec art. Quant à la loi de concision que M. Resch prône avec une sorte d'admiration, c'est un fait facile à constater, mais dont il fallait donner les raisons dans le but et la tournure d'esprit de Luc.

Après avoir rejeté la tendance paulinienne de Luc comme une « erreur invétérée », M. Resch conclut que Luc est vraiment l'historien du nouveau Testament, historien sans tendances, qui s'appuie constamment et fidèlement sur ses documents.

Nous regrettons de n'avoir pu utiliser un travail aussi consciencieux pour notre étude sur saint Luc, mais nous sommes heureux de voir la critique aboutir à des conclusions si favorables à l'exactitude de l'évangéliste. La réaction contre l'école de Tubingue est peut-être exagérée, à ne faire de saint Luc qu'une sorte d'appareil enregistreur. On a objecté que le recours à l'évangile primitif est un moyen trop commode de se soustraire aux difficultés, mais il reste acquis qu'avant d'accuser d'erreur ces textes vénérables, il faut du moins avoir étudié avec soin leur origine et leur vrai sens. On peut dire que des travaux de ce genre, vraiment indépendants, contribuent à établir la véracité des Évangiles, mais il n'en est que plus important pour nous d'entrer complètement dans la voie de la critique : les résultats ne peuvent être contraires aux vérités de la foi.

FR. M.-J. LAGRANGE.

Jérusalem.

The commentary of Origen on S. John's Gospel, the text revised with a critical introduction and indices by A. E. BROOKE, fellow and dean of King's College.

— Cambridge, University Press, 1896. Deux vol. in-8°, de XXVIII-328 et 346 pp.

L'édition critique que M. Brooke vient de publier est excellente, et fera le plus grand honneur à l'atelier de Hort. M. Brooke a dressé la généalogie de ses manuscrits : un type, le *Monacensis* 191 (XIII^e siècle), dont dépend le *Venetus* 43 (XIV^e siècle) ; les autres manuscrits sont des répliques (deux du *Monacensis*, quatre du *Venetus*). Cette généalogie une fois établie solidement, la construction critique du texte devient aisée : M. Brooke a pu se borner au *Monacensis*. Heureux les éditeurs qui ont affaire à une tradition textuelle aussi simple ! M. Brooke avait pensé (p. XL) retrouver un dixième manuscrit mentionné par une liste (à l'Escorial) des manuscrits du cardinal Sirleto : je remarque que cette liste est une liste de la collection Ottoboni, ancienne

collection Sirleto : quant à la propre collection Sirleto, j'en ai en mains un inventaire (1), daté du 20 oct. 1585, l'inventaire dressé par les exécuteurs testamentaires du cardinal : je n'y relève aucun manuscrit du commentaire origénien sur saint Jean.

Le commentaire sur saint Jean est dédié par Origène à son ami Ambroise. Au premier tome, Origène vient de rentrer à Alexandrie et ne croit pas qu'il y ait de meilleures prémices à produire de son activité que de commenter les prémices mêmes des Écritures, savoir le quatrième évangile. Ἀπαρχὴν οὖν πράξεων, ἐξ οὗ τῇ Ἀλεξανδρεῖα ἐπιδεομήκαμεν, τίνα ἄλλην ἢ τὴν εἰς τὴν ἀπαρχὴν τῶν Γραφῶν ἐχρῆν γεγονέναι; cette phrase (prol. 4) fait allusion au début du second enseignement d'Origène à Alexandrie (218*-228*). Il semble donc qu'en 218, Origène n'avait rien publié encore sur l'Écriture, j'entends de ses *tomes*. La publication des tomes sur saint Jean s'arrêta au cinquième. Au début du tome sixième, la scène a changé. Origène parle de « la tempête alexandrine » qui n'a pu, dit-il, l'empêcher de mener son œuvre jusqu'au tome V inclusivement : mais Jésus avait jusque-là commandé aux vents et aux flots. Maintenant la tempête vient de se déchaîner : Origène a dû sortir d'Alexandrie si promptement (ἀπὸ πολλῆς προθυμίας) qu'il n'a pu emporter le commencement déjà fait du sixième tome; puis il a manqué de copistes pour écrire sous sa dictée (οἱ συνεθεῖς ταχύγραφοι μὴ παρόντες τοῦ ἔχουσθαι τῶν ὑπαγορεύσεων ἐμώλυνον). Ceci en 231*. Au témoignage d'Eusèbe (VI, 28), au vingt-deuxième tome (perdu) Origène faisait allusion à la persécution de Maximin : il ne l'avait donc pas composé avant 235-7. Ce commentaire sur saint Jean est ainsi le premier en date des commentaires d'Origène; l'œuvre, reprise à trois fois au moins, lui a coûté une vingtaine d'années de travail, et il est probable qu'elle n'a jamais été terminée. A l'heure qu'il est, il ne nous en reste que neuf livres sur trente-deux. La lecture en est difficile : Origène s'y montre avec tout son manque de composition, de proportion, d'expression, de clarté. Mais c'est une pièce de première importance pour qui veut étudier la théologie du *Logos*, sans compter les curiosités ou les beautés même littéraires de détail (2). Parmi ces curiosités, il y aurait bien de l'intérêt à étudier la manière dont Origène harmonise Jean et les Synoptiques... On regrettera que M. Brooke ait donné une édition purement critique; il avait matière au moins à une introduction théologique. Puisse son édition encourager quelque bon autre ouvrier à nous donner cette étude !

Il y a trois ans, M. Robinson (de Cambridge) donnait l'édition de la *Philocalia*. Voici maintenant les tomes sur saint Jean. Un travail de M. Kötchau semble nous promettre une prochaine édition du *Contra Celsum*. Origène, que Bigg appelle quelque part « le premier grand scholar », n'aura pas à se plaindre de ses collègues d'aujourd'hui.

P. BATIFFOL.

Paris.

Emendationes in plerosque Sacrae Scripturae Veteris Testamenti libros, secundum veterum versiones, nec non auxiliis criticis coeteris adhibitis auctore GRAETZ, Universitatis Vratislaviensis Professore, ex relicto defuncti auctoris manus-

(1) On trouvera cet inventaire dans le *Vatican. lat.* 6937, fol. 330-342. Il serait intéressant de retrouver le manuscrit qui porte à cet inventaire le n° 53 et qui a pour titre : *Liber sine principio pertinens ad decreta Calixti papae et ad aliorum decreta et acta concilii romani : Sermo Nisseni ex papir. liter. antiq. Epistolae Alexandri Alexandrini et aliorum in synodo, ex pergameno litera antiqua et alia pertinentia ad concilium. Ordo episcoporum ex papir. lit. antiq.*

(2) Voyez au hasard, la belle page (Brooke, I, 211) sur les vendeurs du Temple : Πότε γάρ ἐν τῇ ὀνομαζομένῃ ἐκκλησίᾳ... οὐκ εἰσὶ τίνας κερματισταὶ καθήμενοι, δεόμενοι πληγῶν ἐκ τοῦ ἀπὸ Ἰησοῦ πεποιτημένου φραγγελίου ἐκ σχοινίων, κτλ.

cripto edidit G. BACHER, Rabbinici Budapestiensis Seminarii Professor. — Breslau, Schles. Buchdruckerei, 1895. Trois fasc. in-8°. 25 — mk.

Si nous avions le texte primitif de la Bible, tel qu'il est sorti de la main même des auteurs sacrés, il n'y aurait pas à parler et personne ne parlerait de la *restitution* du texte. Malheureusement il n'en est pas ainsi. Sans doute, les massorètes ont été scrupuleux, très scrupuleux, dans l'édition de notre texte hébreu actuel. Ils ont porté la minutie jusqu'à noter les lettres qui, dans leur manuscrit, étaient plus grandes ou plus petites que les autres. Mais nous avons eu tort de nous accoutumer, à la suite des anciens rabbins et des protestants du début de la Réforme, à regarder le texte massorétique comme de tout point semblable à celui que lisaient les Juifs, au temps d'Esdras.

Les preuves et les raisons les plus sérieuses vont à l'encontre d'une paraille hypothèse. La Bible elle-même nous instruit de la facilité avec laquelle les fautes de copiste se glissaient dans la transcription des anciens textes : on ne trouve pas moins de cent variantes de détail si l'on compare entre elles les deux recensions du psaume *Diligam te* (ps. XVIII; Vulg. XVIII, et II Sam. XXII). De même les manuscrits dont se sont servis les Septante et qu'il est si facile de reconstituer s'écartaient notablement, parfois du texte qui est à la base de la recension massorétique : les livres de Job, des Proverbes, de Jérémie sont, à cet égard, particulièrement instructifs. Il n'est pas jusqu'à certaines variantes de la Massore elle-même qui ne conduisent le lecteur attentif à cette conclusion que les altérations de détail sont nombreuses dans les textes bibliques. Il faut donc regarder comme très utiles, les ouvrages qui, faits d'après les règles d'une sage critique, ont pour but de remédier à ces lacunes.

Les *Emendationes* de Graetz sont un de ces ouvrages. Malheureusement c'est un ouvrage incomplet : M. Bacher s'est borné à le recueillir pieusement dans les notes du défunt et à le publier.

Le premier fascicule est le plus complet, le plus intéressant à consulter. Il comprend les prophètes Isaïe et Jérémie. L'auteur a d'abord transcrit le texte massorétique : il a marqué d'une astérique les mots, les passages sur lesquels les anciennes versions nous ont légué des variantes, ou qui pouvaient donner lieu à une annotation critique : c'est au bas de la page que se trouvent toutes les remarques avec l'indication de leur provenance. A partir du chapitre XXIX de Jérémie et dans les deux autres fascicules, le texte massorétique fait défaut : il n'y a que les remarques critiques.

Ce qui frappe tout d'abord, c'est que le travail de Graetz est inachevé. Si l'on excepte les Psaumes I-XXX, les Proverbes (I-XXII), les hagiographes sont complètement laissés de côté; parmi les autres livres, il n'y en a pas qui soient aussi bien étudiés que ceux d'Isaïe et de Jérémie, de Samuel et des Rois.

Quant aux variantes proposées, elles se ramènent à deux classes. Le plus souvent, Graetz n'a d'autre rôle que celui de rapporteur : c'est ce qui arrive quand il donne les variantes fournies par les anciennes versions (LXX, Targ. Aq. Sym. Théod. Peschitto, Vulgate) ou proposés par les critiques modernes (Ewald, Krochmal, Luzzatto, Schorr). Graetz fait preuve d'une grande perspicacité dans le rétablissement du texte hébreu que lisaient les anciens traducteurs. Il n'y a rien à critiquer dans cette première partie de son travail. C'est grâce à cette partie surtout que les *Emendationes* sont une œuvre précieuse pour l'exégète, qu'elles dispensent d'un travail nécessaire et souvent difficile. Graetz n'est pas moins impersonnel quand il consigne les corrections proposées par les critiques contemporains. C'est bien rarement qu'il ajoute son appréciation, qu'il trouve, par exemple, plus ingénieuse que fondée la traduction par

« Beltis » et « Osiris » des mots בלתי et אכיר proposée d'abord par De Lagarde et, depuis, par Duhm lui-même.

Il est d'autres variantes, qui ne portent pas de nom d'auteur : ce sont celles de Graetz lui-même. L'auteur des *Emendationes* procède avec prudence : il sait mettre un point d'interrogation, quand son hypothèse ne lui paraît pas au-dessus de toute conteste. Nombre des restitutions proposées sont des plus heureuses et des plus satisfaisantes (cf. Is. I, 27 ; XXXVIII, 12, 13, 14, et plusieurs autres encore dans ce fameux cantique d'Ézéchiass). Il y en a peu qui sentent l'arbitraire ou qui n'éclairent en aucune façon le passage qu'elles prétendent corriger.

En somme, les trois fascicules des *Emendationes* constituent un travail nécessaire à quiconque veut se livrer à l'étude critique du texte.

I.

..

La date de la chute de Ninive en 608 ou 607, par Fl. de Moor (tirage à part de la *Revue des Questions historiques*, janvier 1896 (onze pages).

Ce n'est pas la première fois que l'infatigable écrivain touche à quelque problème de l'histoire assyro-babylonienne. Avec combien plus de succès le ferait-il, si dans les questions discutées, il était à même d'étudier directement et de première main les sources ou textes cunéiformes !

C'est ainsi, à propos de la ruine de Ninive, qu'il aurait jugé contre Hommel (1), que rien n'autorisait cet auteur à voir dans « *ina salulti šatti ina kasadu* » (Nab. W. A. I. V. 64, I, 28), la troisième année du règne de Cyrus. Cette phrase signifie : « Quand advint la troisième année ». La troisième année de qui et par rapport à quel terme ? De Cyrus ? Il n'a encore été fait mention ni de son nom, ni de son avènement, ni de son règne. La troisième année, *sine addito*, ne peut se rapporter qu'à Nabonide dont il est question dès le commencement du texte, elle ne peut être calculée que d'après l'événement qui vient d'être raconté, le songe de Nabonide daté lui-même, puisqu'il est dit en tête de ce récit (v. 16) : *ina rich charrutiya*, « au début de mon règne ». Vaine est donc la tentative de M. de Moor de supputer la date de la ruine de Ninive, en prenant comme point de départ des 54 ans fournis par la nouvelle inscription que j'ai publiée, non pas la troisième année du règne de Nabonide, mais la troisième de Cyrus.

Je ferai remarquer au surplus que les vv. 26, 27 ne peuvent se traduire plausiblement que de cette manière : « l'Umman manda dont tu parles, lui, son pays, les rois ses alliés, ne seront plus ! »

Peut-on d'ailleurs croire sérieusement que Nabonide eût eu besoin d'un songe pour apprendre la défaite des Umman-manda et de leurs alliés, si déjà elle avait été effectuée ! Tout ce que M. de Moor nous raconte sur une prétendue expédition de Nabonide, durant la première année de règne ; sur le temps présumé nécessaire pour préparer la réédification du temple de Harrân ; la soumission des Umman-manda obtenue *par persuasion*, lors de la campagne d'Assyrie, etc., sont choses qui n'ont pas de fondement dans les textes.

FR. V. SCHEIL, O. P.

Paris.

(1) *Geschichte Babyioniens und Assyriens*.

I Salmi tradotti dal testo ebraico comparato colle antiche versioni con introduzione e note, par l'abbé SALVATORE MINOCCHI (Firenze, Bernardo Seeber, 1895), pp. C-447, 8° (Prix : fr. 4.00).

En publiant cette version des Psaumes, l'auteur a voulu nous donner un spécimen d'une œuvre plus vaste, à laquelle il a sans doute travaillé depuis des années ; car il annonce qu'en cas d'accueil favorable il pourra « en peu de temps, » *in non molto tempo*, étendre son entreprise « à toute la Bible » (p. XIII-XIV). Son but est de répandre parmi le clergé italien le goût et la pratique des études bibliques sérieuses, entendues suivant une méthode et un esprit scientifiques, tenues à la hauteur des progrès réalisés par la philologie orientale (VII ss.) ; il est encore de mettre à la portée de tous, dans une traduction à la fois fidèle et élégante, les trésors d'enseignements religieux et de beautés littéraires renfermés dans nos Livres saints (XIII s.). C'est une œuvre d'initiation et de vulgarisation.

Disons aussitôt que le volume que nous avons sous les yeux fait bien augurer de la suite. Le savant auteur nous paraît avoir compris les exigences de sa tâche. Nous ne prétendons pas nous ériger en juge des qualités de sa version au point de vue de la pureté du style italien ; mais du moins pouvons-nous témoigner que la lecture en est très attachante. Sans que la note caractéristique de ces productions, parfois si belles, du génie poétique hébreu élevé et activé par l'esprit divin, en soit détruite ou faussée ; les élans de la prière et de la louange, les gémissements de la pénitence et du deuil dont elles furent l'éloquente expression, sont rendus par M. Minocchi avec une limpidité, avec une chaleur communicative, qui montrent bien le soin qu'il a pris de s'assimiler cette poésie sacrée, de s'en pénétrer profondément, avant de la traduire.

A la seule lecture des psaumes italiens, on s'aperçoit bien vite qu'ils sont le fruit d'un travail personnel fait directement sur les textes originaux. Les notes, libres de toute surcharge inutile d'érudition, n'en trahissent que mieux la science véritable qui a servi l'auteur dans l'accomplissement de son œuvre.

Ceci ne veut pas dire évidemment que l'on se rangera à l'avis de M. Minocchi pour tous les détails de sa version. Les difficultés, les obscurités du texte sont nombreuses, et il nous serait impossible d'entrer ici dans l'examen des points particuliers où la version italienne prêterait à la critique ou à la discussion. On serait même embarrassé d'avoir à choisir des exemples. Faisons cependant une ou deux remarques au hasard. Au ps. XLV, v. 7 (1) on aurait attendu des explications plus satisfaisantes. M. Minocchi n'a pu perdre de vue que le second membre de ce verset forme parallèle avec le premier membre du verset suivant et non pas avec celui du verset où il figure. Le premier membre du v. 7 est déjà à ce titre sujet à certaines réflexions ; isolé comme il est, il semble avoir besoin d'être complété. Mais comment ? Que le roi fiancé y soit, dans le texte actuel, appelé *Elohim*, cela n'est pas aussi conforme à la terminologie biblique, surtout dans un passage comme celui-ci, que M. Minocchi paraît le supposer. — Au ps. LXXXVII le v. 6^b (*Costui è nato colà*) est interprété, à bon droit du reste, comme se rapportant à Jérusalem ; mais dès lors que faut-il penser de l'objet auquel M. Minocchi rapporte ces mêmes mots au v. 4^c ? Nous rappellerons à ce propos les observations que M. C. Coppieters Stochove a présentées sur le psaume en question dans le *Muséon*, t. XII (1893), n° 2, p. 189 s. — D'après M. Minocchi, il est hors de doute que le ps. CX vise directement et exclusivement le Messie. N'aurait-il pu à cette

(1) Voir l'excellent commentaire sur ce psaume, publié dans la livraison précédente de la *Revue biblique* sous la modeste signature XXX.

occasion exprimer son avis sur la question de savoir si ce psaume était originairement acrostiche, comme certains savants, indépendamment les uns des autres, ont cru le reconnaître dans le fait que les versets 1 b.-4 commencent respectivement par les lettres ש, מ, ע, נ (שמוע ה) ? — La difficulté du ps. ix, 7 nous semble devoir se résoudre par l'intervention des premiers termes respectifs des deux membres :

*Tu détruisais des villes; le comble fut mis aux ruines :
La mémoire des ennemis, la leur, disparut ! etc.*

L'introduction (xvii-c) comprend deux parties; la première traite de la poésie hébraïque; la seconde des psaumes en général. Puis, dans un Appendice, l'auteur reproduit quelques spécimens de psaumes babyloniens et d'hymnes de l'ancienne Égypte; le psaume cxi de la version Alexandrine; enfin, comme modèle de la poésie hébraïque du moyen âge, la belle élégie sur Sion, de R. Juda Halévi. C'est une excellente idée d'offrir ainsi aux lecteurs l'occasion de comparer les psaumes de l'Ancien Testament avec d'autres compositions similaires, appartenant à des littératures que les rapports ethnologiques ou historiques entre les peuples nous permettent d'envisager comme apparentées à celle des anciens Hébreux.

Pour la question de la mesure dans le vers hébraïque, M. Minocchi préfère le système de J. Ley à celui de Bickell (xxx ss.).

Il admet que notre livre des psaumes a été composé à l'aide de plusieurs collections particulières (lv ss.). — Quant aux auteurs, il est d'avis que le recueil renferme plusieurs psaumes originaires de l'époque des Machabées (lxi ss.). M. Minocchi constate, pour les titres des psaumes, que nous avons toujours à examiner, dans chaque cas particulier, quelle est leur valeur. Il sait très bien que certains de ces titres trahissent manifestement leur origine apocryphe (lxxxii ss.). Parmi les psaumes attribués à David, il y en a sans aucun doute qui ne sont pas de lui. L'auteur signale ici la facilité avec laquelle « une main orientale et en particulier une main sémitique » pouvait se permettre de porter au compte de tel personnage des écrits d'origine tout autre (liii). — Il n'en est pas moins convaincu que nous avons un bon nombre de compositions authentiques du fils d'Isaï, surtout dans les séries ii-xli, li-lxxxii (pp. l, liii). Il admet l'origine mosaïque du ps. xc.

M. Minocchi ne nie point que ces anciens psaumes ne présentent çà et là certains phénomènes qui seraient de nature parfois à nous tenter de les ramener à l'époque postexilienne (lii s.). Mais il fait remarquer qu'ils ont pu subir, de la part de personnes autorisées, des modifications rédactionnelles plus ou moins considérables, destinées à mieux les adapter à des circonstances nouvelles (l. c. et p. lxxv ss.). Il a parfaitement raison, dans tous les cas, de ne voir dans cette supposition rien d'incompatible avec le respect dû aux Livres sacrés. D'autres que lui, sans encourir aucun reproche ni aucune suspicion, ont pu énoncer, comme chose s'entendant de soi, la même opinion relativement même aux textes législatifs. Voici p. e. comment s'exprimait à ce sujet le R. P. H. Lucas S. J. : « Léon XIII n'affirme nulle part que tous les récits de la Bible soient aussi rigoureusement historiques les uns que les autres... Admettons (par hypothèse) qu'Esdras ou un autre rédacteur du Pentateuque, en agissant comme le supposent les critiques modernes, ait procédé conformément à une façon courante de parler, et non avec l'intention de créer la persuasion erronée que la législation placée dans la bouche de Moïse était tout entière et rigoureusement mosaïque, l'encyclique nous laisserait libres d'interpréter les textes conformément à cette façon de parler » (*The Guardian*, 25 avril 1894).

Louvain.

A. VAN HOONACKER.

Dictionarium syriaco-latinum, auctore J. Brun, S. J. — Beryti Phœniciorum, typographia PP. Soc. Jesu, 1895; in-12° de ix-774 p. — 20 fr.

Les amis du syriaque ne pourront plus se plaindre de la pénurie de dictionnaires : la présente année en a vu paraître deux. Le premier est celui de Brockelmann dont nous avons parlé dans la *Revue*; le second, le *Dictionarium syriaco-latinum* du R. P. Brun, de la Compagnie de Jésus, sorti récemment des presses des Pères Jésuites de Beyrouth.

Ces deux dictionnaires, sous un format différent, contiennent à peu près la même somme de matières. Celui du R. P. Brun s'adresse spécialement à la jeunesse ecclésiastique studieuse et, afin de mieux initier ses lecteurs à une langue qui rentre de plus en plus dans le cadre des études ecclésiastiques, l'auteur a pris à tâche de leur en aplanir les difficultés. Il a parfaitement atteint son but. C'est avec un vrai plaisir que nous avons parcouru cet ouvrage où tout se développe logiquement, clairement, et avec abondance. Grâce aux nombreux exemples qui confirment les diverses acceptions données aux mots et montrent les manières de dire propres au syriaque. Les verbes sont indiqués avec les prépositions qu'ils gouvernent. Les particules proclitiques, les prépositions, les adverbes, les conjonctions qui ont tant de combinaisons et de significations sont expliqués tout au long et sous différents numéros qui divisent la matière. Par exemple : la particule L occupe près de 4 colonnes du livre et la préposition MEN occupe 2 colonnes.

Comme ce que les yeux voient se grave mieux dans la mémoire, l'auteur a voulu donner en toutes lettres les diverses formes des mots. Il transcrit ainsi toutes les formes des verbes et donne toujours l'imparfait du verbe simple, dont la voyelle tonale fait si longtemps l'embarras des travailleurs. Il donne même fréquemment les autres temps de la forme simple. Après les formes des verbes il transcrit les noms qui en dérivent sans négliger ceux dont la formation est plus normale. La connaissance des formes que revêtent les noms selon leurs divers états est pleine de difficultés; l'auteur vient en aide à l'étudiant en transcrivant ces diverses formes, au singulier et au pluriel, pour les noms les plus susceptibles de se présenter avec ces formes. Enfin il note avec soin le genre des noms quand il peut y avoir doute, les irrégularités ou les anomalies dans la formation des pluriels et des féminins et les manières diverses d'orthographier. C'est donc une substance toute prête qu'il présente à l'étudiant et l'on est vraiment heureux de trouver réunies sous la main toutes les informations désirables sans avoir besoin de recourir à la grammaire ou à d'autres livres. Et, pour que l'étudiant puisse compléter son instruction par la comparaison avec les autres langues sémitiques et avec les langues orientales qui ont laissé des traces en syriaque, l'auteur donne souvent les mots hébreux, chaldaïques, arabes, grecs, persans, arméniens, qui correspondent aux mots syriaques. Mettant même à profit les découvertes en langue assyrienne, il signale quand il y a lieu, les origines qu'un mot syriaque peut avoir de ce côté. Enfin, quoiqu'il écrive en latin, il met assez souvent le français à contribution pour éclairer les termes latins, quand ils peuvent laisser de l'hésitation sur la vraie signification d'un mot syriaque.

La méthode de lexicographie employée par le R. P. Brun est celle qu'on adopte ordinairement pour les langues orientales, et qui consiste à présenter d'abord la racine d'un mot puis les formes qui en dérivent. L'auteur a poussé cette méthode jusque pour les verbes qui ne sont pas usités avec la forme radicale simple. Supposant cette forme simple, il l'a transcrite en la qualifiant d'inusitée, puis à la suite il a placé les formes augmentées. Cette manière a l'avantage de rendre mieux compte de

toute la généalogie d'un mot. Il a cru avec raison qu'il pouvait s'écarter de cette méthode pour les noms étrangers, plus difficiles à réduire aux formes syriaques, et il les met simplement à leur place orthographique; il fait de même pour certaines formes syriaques anormales, mais il se contente alors de les transcrire en indiquant leur racine où on les trouve expliquées.

Bien que le R. P. Brun n'indique pas les auteurs où il a puisé, cependant son travail est parfaitement sûr. Il nous dit lui-même qu'il n'a composé son livre qu'après avoir fouillé les lexicographes orientaux et occidentaux, anciens et modernes, et son travail a été revu par deux maîtres, MM. Duval et Land. On s'aperçoit, du reste, bien vite, que l'auteur possède parfaitement sa matière à la manière dont il l'organise et la présente, à ses exemples bien choisis et de vrai cru araméen, comme, par exemple, cette expression qu'il a notée : *se frapper un cilice au dos*, pour dire : *s'en revêtir*.

A son ouvrage le R. P. Brun a joint un petit vocabulaire des noms propres. C'est là une annexe très désirée et qui ajoute à la valeur du livre. Sans doute ce petit vocabulaire n'est qu'un embryon, cependant les 1.300 et quelques mots qu'il contient sont déjà d'un bon secours pour les étudiants.

En résumé le *Dictionarium syriaco-latinum* est un excellent livre dans son genre, sûr, très commode et dont les aramaisants, non seulement commençants, mais encore vétérans, sauront gré à l'auteur.

Fr. J. RHÉTORÉ.

Jérusalem.

- I. **Süd-arabische Chrestomathie**, von Dr Fritz HOMMEL, in-4° de VI-136 pp., lithogr.; Munich, 1893.
- II. **Aufsätze und Abhandlungen arabistisch-semitologischen Inhalts**, in-8° de 128 pp., par le même; Munich, 1892.
- III. **Sumerische Lesestücke**, in-4° de VIII-144 pp., par le même, lithogr., Munich, 1894.
- IV. **Sinaïtische Inschriften**, von Julius EUTING, in-4° de XII-92 pp. avec 40 tables autographiées; Berlin, 1891.
- V. **Corpus inscriptionum semiticarum**, pars secunda, *inscriptiones aramaicas continens*, grand in-4°, VII-304 pp. avec album de planches; Paris, 1888 et 1893.

En groupant sous la rubrique d'épigraphie sémitique quelques indications sur les importantes publications ci-dessus, notre intention est moins d'en faire une critique approfondie, qui dépasserait nos forces, que de mettre nos lecteurs au courant du mouvement qui se produit, et, disons-le encore une fois, de susciter quelques vocations pour ces études si attrayantes et si importantes pour l'intelligence de la Bible.

I. Si on met à part les découvertes épigraphiques de la Mésopotamie, aucun pays n'a contribué plus que l'Arabie du Sud à augmenter le domaine des inscriptions sémitiques. Le voyage de Niebuhr, au commencement de notre siècle, fut la première expédition scientifique entreprise dans ces régions, la plus importante depuis celle qu'Oëlius Gallus entreprit par l'ordre d'Auguste. Les inscriptions sont devenues nombreuses, et celles qui sont publiées dépassent déjà le chiffre de 1.500. Les voyages de M. J. Halévy, pour la France, et de M. Glaser, savant Autrichien, en ont surtout accru le nombre. Quatre voyages entrepris par M. Glaser avec une heureuse intrépidité lui ont permis d'esquisser la géographie du sud-ouest de l'Arabie. Les contradictions que ce savant a rencontrées semblent avoir mis obstacle à la publication des très nombreux estampages et copies qu'il a rapportés.

REVUE BIBLIQUE. — T. V.

19

Autour de ces inscriptions un travail considérable s'est accompli. L'alphabet sabéen a été déchiffré, surtout grâce à sa ressemblance avec l'alphabet *geez* (éthiopien) qui en est dérivé. Les savants ont reconnu la valeur de quelques caractères qu'on ne pouvait identifier. Osiander en Allemagne, M. le professeur D. H. Müller à Vienne, M. Halévy et M. H. Derembourg en France, ont particulièrement contribué au progrès des études sabéennes.

Malheureusement leurs travaux étaient peu accessibles au public et il faut remercier M. le Dr Fritz Hommel, professeur de langues sémitiques à l'université de Munich, d'y introduire les simples sémitisants, qui, sans prétendre à devenir sabéistes, ont un grand intérêt à connaître l'ensemble des nouvelles découvertes. Les inscriptions s'étendent, d'après lui, de 1500 av. J.-C. à 550 de l'ère chrétienne. On comprend dès lors l'importance de ces études, soit pour la grammaire sémitique comparée, soit pour l'histoire de l'Arabie, soit pour le développement religieux des Sémites, car les noms propres à eux seuls nous offrent là-dessus de précieuses indications par les noms divins qu'ils renferment. Ce n'est pas que les spécialistes eux-mêmes soient d'accord sur des points très graves. Le lieu d'où viennent les inscriptions est le sud-ouest de l'Arabie, qui comprenait les royaumes de Ma'în et de Saba, ce dernier détruit par les Himiarites, Homérites des classiques. Or, tandis que M. Hommel, après M. Glaser, tient pour l'antériorité des Minéens, M. J. Halévy lui reproche cette opinion comme une erreur palpable.

La langue sabéenne, parlée dans toute cette région du Sud, encore usitée dans l'Hadramont qu'on n'a pu explorer sérieusement, était très apparentée à l'arabe du centre et du nord, devenu avec Mahomet la langue littéraire de l'Islam, M. Euting a même relevé des inscriptions sabéennes à El-Oëla, dans le nord de la péninsule.

L'ouvrage de M. Hommel comprend une grammaire monéo-sabéenne, une bibliographie (de 1774 à 1892), quelques inscriptions minéennes avec un lexique et un tableau de noms propres.

Quant à l'alphabet, M. Hommel ne le croit pas d'origine sémitique, parce qu'il manquait tout d'abord de caractères pour exprimer certains sons qui existaient certainement dans le plus ancien état de la langue sémitique. Il croit qu'il vient de Babylone, c'est-à-dire des races qui ont créé les écritures cunéiformes et qui ne sont pas sémitiques pour M. Hommel. Il est étrange que, dans sa courte recension, M. Halévy considère « comme une opinion absolument fausse » de M. Hommel « l'origine égyptienne de l'écriture sabéenne (1) ».

Pour M. Hommel, l'alphabet chananéen (inscriptions phéniciennes, de Siloé, de Méša) est sorti de la même source, mais il lui paraît moins ancien. Il est certain en effet que les formes chananéennes sont moins raides, moins géométriques et plus cursives. Cet alphabet est remarquablement complet. On sait que, parmi les langues sémitiques, l'alphabet arabe est particulièrement riche en caractères pour exprimer les sifflantes. Or le sabéen a encore un caractère de plus, et tandis que l'arabe ne distingue certains sons que par des points diacritiques, le sabéen a des formes spéciales pour tous. Le professeur P. H. Müller faisait aussi remarquer à son cours qu'il est construit plus strictement d'après les principes phonétiques.

L'absence de voyelles jette une grande incertitude sur certaines formes grammaticales, d'autant que les inscriptions ne parlent ordinairement que de la troisième personne. Certains détails mettent sur la voie de la langue sémitique primordiale en nous offrant des traits communs avec des langues sémitiques du Nord. Ainsi le sabéen

(1) *Revue sémitique*, 1895, p. 192.

semble posséder le phénomène si étrange du *waw* consécutif, le parfait faisant suite à l'imparfait et réciproquement. Il ne possède pas l'article, mais il détermine le nom en lui ajoutant un *n*, ce qui rappelle l'état emphatique araméen en *a*.

La grammaire-chrestomathie sabéenne de M. Hommel a été bien accueillie et elle devait l'être comme tout livre qui rend service aux études sémitiques, et qui contribue par là aux études bibliques.

II. Les vues du professeur Hommel sur la priorité des Minéens par rapport aux Sabéens ont été développées par lui dans une brochure spéciale, *Aufsätze und Abhandlungen*, etc. (1). C'est une polémique assez vive avec le professeur D. H. Müller. Comme on lui opposait le silence de la Bible sur l'antique royaume minéen, M. Hommel a cru pouvoir citer les Maonites dont parle le livre des Juges (x, 12) parmi les oppresseurs d'Israël. Il estime qu'ils faisaient partie des envahisseurs sémites de l'Égypte connus sous le nom d'Hycsos que leur ont donné les Égyptiens.

Dans ce même recueil de monographies, M. Hommel essaye de classer les langues sémitiques d'une manière qui paraîtra paradoxale. Au lieu de partager ces langues en deux groupes, celles du nord comprenant l'assyro-babylonien, l'araméen, le chananéen, et celles du sud avec le gé'ez et l'arabe, M. Hommel suppose que l'assyro-babylonien constitue à lui seul une branche distincte, séparée la première du tronc principal, à laquelle il oppose la branche syro-phénico-arabe, détachée plus tard et pourvue de mots différents et nouveaux pour exprimer la vigne, l'olivier, le palmier, le figuier et le chameau, ainsi que de formes verbales moins primitives. Dans la branche sud-ouest, l'araméen serait plus apparenté à l'arabe que l'hébreu. Il paraît difficile que cette thèse prévale. La question est des plus compliquées, mais Fried Delitzsch, dans ses *Prolegomena*, nous paraît avoir établi d'une manière inébranlable l'affinité très étroite qui existe entre l'assyrien et l'hébreu, entre l'hébreu et l'araméen. L'arabe est un monde à part, et des phénomènes particuliers, comme les inscriptions nabatéennes, écrites en araméen par des Arabes, ne changent pas l'aspect général des choses. On doit cependant savoir gré au professeur Hommel d'avoir exprimé ses idées avec érudition et franchise. Il n'est pas de ceux qui cèdent au courant, comme le prouve la position négative qu'il a prise vis-à-vis des systématisations envahissantes de Wellhausen.

III. Dans sa recension de l'ouvrage de M. Hommel, *Lectures sumériennes*, M. Halévy résume en ces termes la situation (2) : « Si l'on évalue à mille en chiffres ronds le nombre des philologues et linguistes du monde entier, on peut affirmer que neuf cent cinquante d'entre eux savent à peine ce que c'est que le sumérien. Les cinquante restants se divisent en trois catégories. Les uns admettent l'existence de deux langues préhistoriques en Babylonie, l'accadien et le sumérien ; les autres déclarent que l'accadien est la langue sémitique des Babyloniens postérieurs ; d'autres enfin considèrent l'expression « Sumer et Accad » comme une désignation géographique de la Babylonie, et contestent formellement tout caractère linguistique aux idéogrammes dits sumériens ou accadiens par les deux autres écoles. » Si la question est si ignorée du vulgaire, on nous permettra, non pas certes de donner tous les arguments pour et contre, mais de dire en peu de mots sur quoi roule le débat. Parmi les monuments les plus curieux du fonds assyro-babylonien, il faut compter les syllabaires. Ils sont de plusieurs sortes.

(1) *Zu den arabischen Inschriften von el-ʿEla; die Kasside des Abid ibn al-Abras; die sprachgesch. Stellung des babylonischen einer- und des west semitischen andererseits; Nachtragliches zum Reich von Ma'in*. München, 1892.

(2) *Revue sémitique*, 1895, p. 287.

Les syllabaires A (S^a) ont trois colonnes. Au milieu, le signe à expliquer, à gauche son explication phonétique par le mécanisme de la division de la syllabe, ou bien le signe s'explique — par lui-même. A droite, une autre colonne contient des signes plus nombreux : on propose d'y voir le nom du signe, comme on disait *alpha*, *bêta*, etc. Les syllabaires B (S^b) ont également trois colonnes. Au milieu, le signe à expliquer, à droite son explication, quant au sens, en langue sémitique. Que contient la colonne de gauche ? Les accadistes ou suméristes disent : c'est l'explication en langue accadienne ou sumérienne; les anti-suméristes ne voient là en général que l'explication phonétique du signe central. Le grand argument des suméristes, c'est que la valeur phonétique du signe ne représente pas, la plupart du temps, le premier élément d'un mot sémitique. Donc, disent-ils, l'écriture a été inventée par un autre peuple antérieur. Purement idéographique à l'origine, elle est devenue syllabique, et dès lors on s'explique très bien que le phonème, qui n'a pas son correspondant en assyrien, soit un nom ou le commencement d'un mot sumérien ou accadien, — c'est le nom des peuples dont la civilisation a précédé les Sémites en Babylonie. Soit un signe que les Assyriens traduisent *rabu*, *grand* et prononcent *gal* : le son de *gal* ne peut venir que du mot qui exprimait *grand* dans la langue des inventeurs de l'écriture. Ce mot *gal* n'est pas sémite, donc les Sémites n'ont pas inventé, mais adopté l'écriture. — A cet argument les anti-suméristes répondent qu'ils ont expliqué déjà beaucoup de phonèmes par l'origine sémitique, qu'ils en expliquent chaque jour davantage, et qu'on ne peut exiger qu'ils aient des explications sur tout dans une matière si obscure.

Il y a encore les paradigmes grammaticaux. Sur deux colonnes figurent deux sortes d'écriture : à droite l'assyrien se lit sans peine : c'est comme une déclinaison des pronoms ou une conjugaison des verbes, ou de petites phrases qui paraissent destinées aux commençants. Que représente l'autre colonne ? C'est un autre langue, disent les suméristes, ce sont des idéogrammes, répond M. Halévy. Et il faut avouer que pour une langue ce serait une langue étrange, qui rendrait les idées les plus simples par un nombre considérable de sons différents.

Les suméristes ont encore tiré argument du petit nombre de mots assyriens que contiennent les textes les plus anciens, ceux par exemple de Goudéa. Mais enfin ils en contiennent. Dire que ce sont des mots empruntés, que l'ensemble forme un sumérien de cuisine, ou de moines (merci!), ce n'est pas résoudre la question. D'autant qu'en résolvant ces prétendus mots sumériens si étranges, on y trouve l'expression d'idées bien sémitiques, par exemple se couvrir la tête, déchirer ses vêtements pour exprimer le deuil.

Quoique l'origine d'un grand nombre de signes cunéiformes demeure inexpliquée dans l'hypothèse de l'origine sémitique de l'écriture, nous ne croyons donc point qu'il soit possible de reconstituer le sumérien. Mais revenons à l'ouvrage de M. Hommel. Pour lui, la question ne se pose même pas, l'existence du sumérien est supposée, quoique dans le cours de l'ouvrage maint détail soit destiné à la corroborer. M. Hommel a donné une liste de signes qui comprend 450 numéros et sera fort utile en toute hypothèse. Il a supposé qu'on possédait les *Assyrische Lesestücke* de Fr. Delitzsch et a donné la transcription et à l'occasion la traduction des syllabaires. Son analyse des textes « bilingues » sera aussi reçue avec reconnaissance par les étudiants. Cependant l'ouvrage est d'un accès difficile, la lecture n'en est pas sans difficulté. Or il est important qu'on ne se représente pas l'assyrien comme un chaos confus où tout est incertain. Certes tout n'est pas éclairci, mais les points arrêtés sont considérables. Tous ceux qui ont voulu se donner sérieusement à cette étude en ont tiré pour la Bible un profit incalculable. Aujourd'hui les bons livres élémentaires ne manquent pas.

IV. Tandis que les inscriptions sabéennes paraissent fournir de précieuses lumières sur l'histoire ancienne de l'Arabie, les inscriptions sinaitiques désormais classées sont loin d'avoir donné ce qu'attendaient d'elles Cosmas Indicopleustes et les savants anglais qui les attribuaient aux compagnons de Moïse. Lorsqu'on les aperçoit pour la première fois sur les parois de grès ou de granit rose de Sinaï, l'effet est saisissant. Cependant elles ne sont pas gravées avec soin. Ce sont des *graffiti* quelquefois très grands, mais rien de plus. M. Euting en a publié près de sept cents en quarante tables autographiées, sans sortir des routes les plus fréquentées. Rien que des formules de souvenir et des noms propres, sauf quelques indications chronologiques. Les dates sont celles de 210 ou 211; 189 ou 190; 230-231 après J.-C. A en juger par l'écriture, M. Euting place l'ensemble des inscriptions entre le premier et le sixième siècle de notre ère. Les noms propres sont arabes; avec ce mélange de formes araméennes qui caractérise le dialecte nabatéen. On sait donc très bien à quelle race on a affaire : mais quelle sorte de gens s'est piquée à ce point d'écrire? M. Euting discute les hypothèses et donne sa propre conclusion. Il a remarqué que les Bédouins ne se soucient pas de nourrir à grands frais leurs chameaux et qu'ils se contentent, pour leur donner un repos nécessaire après les grandes caravanes, de les laisser en liberté dans les vallées du Sinaï. Ceci posé, on sait que dans l'antiquité le commerce des Indes se faisait par l'Arabie, du sud de la mer Rouge à Pétra, pour suivre de là la route de Damas ou celle de Gaza et d'Alexandrie. Les marchands, gens d'écriture, accompagnaient les chameaux dans leurs vacances forcées, et ce sont eux qui auraient transmis leurs noms à la postérité. Voilà pourquoi les inscriptions se trouvent surtout où il y a des pâturages, dans le sud du Sinaï, et il devrait aussi s'en rencontrer dans le désert de Beerseba. « Je ne serais pas étonné, dit M. Euting, si quelque jour un hardi voyageur rapportait de cette dangereuse contrée des inscriptions nabatéennes (p. XII). »

Les faits ne confirment pas la théorie, au moins sur ce dernier point. Bersabée ne contient d'inscription d'aucune sorte. Nous en avons rencontré sur la route de Sinaï, à Akaba, dans les grès magnifiques de Ridan Echka et sur un immense rocher isolé, à une heure et demie de Eroueiss-el-Eberig, mais aucune entre Akaba et Gaza, où la nature des roches est d'ailleurs beaucoup moins favorable à l'écriture (1). De plus, en admettant l'itinéraire tracé par M. Euting, la route directe d'Akaba à Gaza ou à Alexandrie, même par Suez, ne traverse pas les régions des inscriptions. Peut-on supposer que, si rapprochés du terme, les marchands allaient prendre des vacances dans les vallées du Sud? Il y a des inscriptions jusqu'au sommet du Serbal. Les marchands sont-ils disposés à faire des ascensions?

Puisque les inscriptions sont presque toutes groupées auprès du Serbal et du Djebel Mouça, l'hypothèse qui nous paraît la plus vraisemblable est encore celle des pèlerins; mais comme on ne peut pas supposer que les Arabes ont fait à peu près seuls des pèlerinages, — les inscriptions grecques anciennes étant relativement rares, — nous faisons une large part aux populations sédentaires du Ouadi Feiran ou du Djebel Mouça, campées près des monastères où la tradition plaçait Raphidim, c'est-à-dire le triomphe de Moïse sur les Amalécites par la prière, et le Sinaï lui-même. On demande comment ces pauvres gens savaient écrire? Mais on oublie que le christianisme a été partout une grande école de lecture; il a créé des alphabets où ils n'existaient pas. On a objecté encore que les prétendues croix des inscriptions ne sont que des signes dis-

(1) M. Trumbull déclare en avoir vu près de Ain Kadis, mais n'était-ce pas aussi un lieu de pèlerinage? Z. D. P. V, t. VIII, p. 201.

tinctifs. J'ai rapporté du W. Mokattes une photographie qui montre une véritable croix, légèrement palmée, en tête d'une inscription nabatéenne. On oppose encore les noms propres qui contiennent un élément païen. Mais, outre que ce point n'est pas décisif, ces noms sont peu nombreux, et je ne voudrais pas soutenir que toutes les inscriptions appartiennent à la même classe de gens et à la même religion. M. Euting a reproduit la fameuse réflexion grecque : « Mauvaise race ! moi Lupus, soldat, je signe de ma main ». Mais il a négligé de dire que cette injure s'appliquait à un diacre qui avait passé auparavant. Ces murs de rocher exercent une attraction irrésistible, à en juger par les voyageurs modernes qui n'ont pas résisté à la tentation. M. Euting reproduit un cheval que son maître a dessiné en ayant soin de nous dire son propre nom et qu'il s'agissait d'un cheval. Cet artiste devait être sédentaire, puisqu'il est probable que les chevaux ne faisaient pas partie de ces longues caravanes. Parmi les inscriptions grecques, il en est d'assez basse époque. J'en juge par le signe $\Phi \Phi T$ réunis que M. Euting n'explique pas, et qui me paraît être le monogramme de l'église photienne. A signaler encore un grand prêtre, deux prêtres et une prêtresse. Ce dernier nom indique-t-il nécessairement un culte idolâtrique ? Remarquons enfin comme une particularité inexpliquée que les inscriptions nabatéennes de l'Arabie comptent plus de noms grecs sémitisés que celle du Sinaï.

Nous croyons donc qu'il est imprudent, en pareille matière, de se montrer trop systématique. Le principal intérêt de l'ouvrage est dans les noms propres que le professeur Noldeke a beaucoup contribué à expliquer d'après les noms arabes.

V. Nous sommes bien en retard pour annoncer la publication du second fascicule du deuxième tome du *Corpus inscript. sem.* contenant les inscriptions araméennes. Cette partie a été confiée principalement à M. le marquis de Vogüé dont l'ouvrage sur la *Syrie centrale* avait fait époque. Dans la préface du tome second du *Corpus* (1889) M. de Vogüé rappelait les origines et les transformations de l'alphabet araméen. On est à peu près d'accord aujourd'hui pour admettre que l'écriture égyptienne a été simplifiée dans un but pratique par un peuple de marchands : on nomme les Phéniciens, mais F. Lenormant avait fait remarquer que les noms donnés aux lettres de l'alphabet ne font aucune allusion aux choses de la mer : ils se rattachent plutôt à la vie pastorale. Pour les grandes caravanes qui voyageaient par terre, les Araméens jouaient le rôle des Phéniciens dans la Méditerranée. Peut-être faudra-t-il admettre une fois de plus que les Phéniciens n'ont été que des intermédiaires. L'invention de l'alphabet serait en tous cas plus sûrement attribuable aux Araméens s'il était prouvé, comme quelques savants le pensent, qu'il vient de Babylone.

Semblable à l'alphabet chananéen dans ses plus anciennes inscriptions trouvées en Mésopotamie et qui datent du huitième siècle av. J.-C., l'alphabet araméen ne tarde pas à prendre (cinquième siècle) une forme originale. Du quatrième au premier siècle, c'est la forme dite carrée, qui s'est immobilisée dans la transcription de la Bible, tandis que l'évolution de l'alphabet araméen continuait pour aboutir au nord à l'écriture syriaque, au midi à l'écriture arabe en passant par les inscriptions nabatéennes et sinaïtiques. Parmi les très intéressantes inscriptions du second fascicule, nous citerons seulement celles qui intéressent le plus directement la Bible ou la géographie biblique.

On trouve (p. 178) la double inscription, en araméen du nord et en araméen de Palestine, de la reine *Saddan* ou *Sadda*, relevée dans un sarcophage du tombeau des rois découvert par M. de Saulcy à Jérusalem. Les éditeurs du *Corpus* établissent que ce tombeau date du temps de N.-S. et sont disposés à admettre, avec une réserve

presque excessive, que c'est le célèbre monument d'Hélène, reine d'Adiabène.

Dans le pays de Moab, M. Clermont-Ganneau a signalé à Oummer-Resas, au sud-est de Madaba, une stèle avec l'inscription suivante.

Ceci est le sépulcre de 'Abdmalikou, fils d'Obaïschou, stratège, que fit pour lui Ia-muru, stratège, son frère, année cinquième du roi Malikou, roi des Nabatéens.

Le savant membre de l'Institut a pensé qu'il s'agissait ici de la race des fils de Iambri ('Ιαμβρί) dont parle le premier livre des Macchabées (ix, 32-42) nommée par Josèphe 'Αμυρρίου παῖδες (*Ant. Jud.* xiii, 1, 2). Cette ingénieuse conjecture montre que le texte des Macchabées est plus exact que celui de Josèphe.

L'inscription trouvée à Madaba à la fin de 1889, et que j'ai publiée l'année suivante dans la *Zeitschrift für Assyriologie* et envoyée à M. de Vogüé, est encore plus biblique. La traduction en est désormais arrêtée grâce aux corrections que MM. Halévy, Noldeke et Clermont-Ganneau ont faites à mon interprétation.

Ce tombeau et les deux monuments qui sont au-dessus de lui sont ceux qu'a faits Abdobodas, stratège, pour Aitibel, stratège, son père, et pour Aitibel, maître de camp à Louhitou et 'Abarta, fils d'Abd'obodas, ce stratège, au siège du gouvernement qu'ils exercèrent deux fois trente-six ans, au temps de Haretat (Arétas), roi des Nabatéens, aimant son peuple, et l'œuvre ci-dessus fut faite en l'année quarante-sixième de ce prince.

Ils'agit de l'an 37 ap. J.-C. Cet Arétas est celui de saint Paul (II Cor. xi, 32), il termina son règne en 39; c'est un point chronologique important pour l'histoire primitive du christianisme. De plus, l'inscription mentionne Louhit, qui doit être identifiée avec Louhit d'Isaïe (xv, 5) et de Jérémie (xlviii, 5). Les éditeurs considèrent Louhit comme une ville, et supposent qu'Abarta pourrait bien être un gué, sans chercher d'ailleurs à préciser leur position. Mais il est à remarquer que les deux passages de la Bible ne font allusion qu'à la montée de Louhit, et que 'Abarta, — l'idée m'a été suggérée par M. Clermont-Ganneau, — répond aussi bien que possible aux monts Abarim de la Bible qui paraissent comprendre le Nébo et le Phisga (Num. xxxiii, 47, employé par Jérémie sans mention de montagne, Jer. xxii, 20). Précisément à une heure à l'est de Madaba se trouve le Nébâ, et on y monte en venant du Jourdain par une côte que les Arabes nomment *Talat el Heisah*, ou *el Heith*. L'exemple de Obodas nous montre le son final *th*, changé en *s*, et tout près, *El-Al*, pour *Elealeh* (Num. xxxii, 37), marque un premier élément ancien transformé par les Arabes en article.

On comprend très bien que le stratège 'Abd'obodas, demeurant à Madaba, où il avait commandé après son père, ait confié à son fils, mort avant lui, la défense de ce point important.

Sans se rapporter aussi directement à la Bible, d'autres inscriptions nous renseignent sur le culte des Nabatéens et sur leurs usages que Strabon admirait.

L'exécution des planches est digne de cette œuvre magistrale qui fait tant d'honneur à l'Institut de France.

Jérusalem.

FR. M.-J. LAGRANGE.



BULLETIN

Le christianisme et l'histoire. — M. le prof. HARNACK (de Berlin), dont nos lecteurs connaissent et la grande situation scientifique et l'originale situation confessionnelle (1), a publié ces temps derniers un discours qui a pour titre *Das Christentum und die Geschichte* (Leipzig, Hinrichs, 1896, 3^e édit.). Ce discours est instructif, c'est le moins qu'on en puisse dire, et il a fait quelque éclat en Allemagne : nous voudrions le résumer pour la curiosité de nos lecteurs, en ne le faisant suivre que de très sobres observations.

La foi de l'Église chrétienne est « qu'il n'y a de salut en nul autre que Jésus-Christ, et qu'aucun autre nom sous le ciel n'a été donné aux hommes par lequel nous puissions être sauvés. » Toute la religion tient à ce nom et à cette personne. La pensée maîtresse du dix-huitième siècle, que des réalités historiques accidentelles ne peuvent devenir la preuve de vérités rationnelles nécessaires (la formule est de Lessing), cette pensée a fait son temps. Si tout homme possède dans sa raison un capital assuré, qui peut fournir à tout ce que réclame la vie pour être vertueuse et heureuse, et si l'homme est en parfaite harmonie avec la nature, plus n'est besoin de l'histoire : la religion naturelle est la religion pure, dont les religions historiques ne seront plus que des formes, le christianisme et son fondateur des accidents. Telle fut la conception du dix-huitième siècle, conception aujourd'hui, sinon morte, du moins réfutée. L'esprit de notre siècle ne s'est sur aucun point plus fortement opposé à l'esprit du siècle dernier : c'est le service qui lui ont rendu Herder et les romantiques, Hegel et son grand disciple Ranke, et plus encore la puissante réaction de l'esprit chrétien contre l'esprit philosophique. A la « sainte nature » s'oppose l'histoire, l'histoire à qui nous devons ce que nous possédons et ce que nous sommes. L'histoire devient la source de la religion. Mais alors l'évolution étant la loi de l'histoire, le Christianisme et le Christ ne sont-ils qu'un anneau de l'évolution ? Et supposé que le Christ ait été un homme incomparable, nous est-il possible avec nos soucis et nos exigences d'aller à lui comme à un principe ? Et enfin vous direz du Christ ce que vous voudrez, et il aura pu être ce que vous dites, vous n'en aurez point de certitude : la critique historique n'a-t-elle pas pour une part décomposé son image, pour une autre part ne l'a-t-elle pas rendue incertaine, et les quelques faits qui restent solides sont-ils capables de fonder une foi religieuse ?

Je prie mon lecteur de réfléchir que l'homme qui parle ainsi passe en Allemagne pour un des critiques les plus négatifs qui soient. L'intérêt que nous avons pu attacher, en France, à l'article retentissant de M. Brunetière, est du même ordre que l'intérêt que nous attachons au discours de M. Harnack, avec cette différence que M. Brunetière prenait son parti de la relativité du Catholicisme comme opinion, tandis que M. Harnack va s'appliquer à établir le caractère de transcendance, de nécessité et de certitude du Christianisme comme foi.

Pour M. Harnack, l'évolution est la loi de l'histoire, et une méthode historique qui ne s'y soumettrait pas n'aurait rien de scientifique. Ce que nous appelons sur-

(1) Voyez notre article « Le Symbole des apôtres », *Revue biblique*, t. III (1894), p. 30-51.

naturel, M. Harnack l'appelle *personnel*. L'évolution historique n'est pas faite que de l'enchaînement naturel des événements : dans l'histoire des idées, des idées morales surtout, rien de grand, rien qui ait provoqué une marche en avant n'a eu d'autre cause qu'une personnalité. Mais qu'est-ce qui fait la puissance agissante d'une personnalité? Ce n'est pas la nouveauté de ce qu'elle dit, c'est sa personnalité même : la nouveauté est dans la manière dont elle parle, et dont elle crée une vie nouvelle, et dont elle marque des disciples. C'est l'histoire des prophètes et des fondateurs de religions. Or la comparaison de ces diverses personnalités permet d'affirmer ceci : « D'une seule nous savons qu'elle a uni la plus profonde humilité et la pureté de la volonté avec la prétention d'être plus que tous les prophètes qui l'ont précédée : le Fils de Dieu. D'une seule nous savons que ceux-là qui mangèrent et burent avec elle, non seulement l'ont exaltée comme leur prophète, leur maître, leur roi, mais l'ont proclamé le prince de la Vie, le Sauveur, le Juge du monde, la vivante force de leur être, et que bientôt, à leur voix, un chœur de Juifs et de païens, de sages et de fous, a fait profession de prendre la grâce et encore la grâce à la plénitude de ce seul homme! » Voilà le fait, clair et unique, qui nous impose de tenir la personnalité de Jésus pour incomparable dans l'évolution de l'histoire.

La religion est essentiellement une relation avec Dieu : Dieu et l'âme, l'âme et Dieu. M. Harnack ne veut pas que l'on parle de Salut et de Rédemption, ainsi que le fait l'Église, sous prétexte que ces termes ne sont plus compris par la pensée contemporaine. Il s'en tient à ce fait que la religion est la relation de l'âme à Dieu, rien de plus, et sans intermédiaire. « Confie tes voies et la dolence de ton cœur à la toute fidèle sollicitude de celui qui conduit les cieux » : plus la piété est vive et pure, plus sûrement elle se recueille en cette unique parole. C'est l'attestation des disciples du Christ en tous temps, et l'attestation du Seigneur lui-même nous apprenant à prier par le « Notre Père ». Et sans doute ce sentiment qui élève une âme vers Dieu peut manquer à la nôtre : Dieu parle ou Dieu se tait : celui qui n'entend point la voix de Dieu est sans religion : le « Parlez, Seigneur, votre serviteur écoute » est au contraire la forme initiale de toute vie religieuse. Mais pareille vie ne s'arrête pas là, car il faut se décider pour Dieu contre le Monde : et donc il y va de reconnaître au milieu et au delà de la nature un royaume, une cité dont nous devons être les citoyens : il y va d'une vie éternelle, c'est sur cette perspective que nous orientons notre conduite. Cette perspective répond-elle à une réalité supérieure en présence de laquelle le monde n'est rien, ou nos sentiments ou pressentiments nous tromperaient-ils? Sommes-nous enfermés dans le *Ring* de la nature et du déterminisme, et luttons-nous seulement contre notre propre ombre et des fantômes? Voilà la question des questions et le doute des doutes! M. Harnack assure que cette question est résolue par un seul regard sur Jésus. La vie et la mort de Jésus sont pour M. Harnack, non une démonstration philosophique, mais une sorte d'impératif passionné se résumant en cette affirmation : *Wer so stirbt, der stirbt wohl; der stirbt nicht, sondern er lebt*. Qui meurt ainsi, meurt bien, il ne meurt pas, mais il vit! En cette vie et en cette mort l'humanité trouve la certitude d'une vie éternelle et d'un amour divin.

Jésus, et non point seulement sa doctrine, mais sa personne, Jésus tient dans la vie religieuse des chrétiens cette place, cela est incontestable. Mais quelle est la réalité historique de sa personne? Qu'en subsiste-t-il après tout le travail analytique de la critique moderne? Je ne parle pas des systèmes éphémères que la critique produit un matin et renverse le soir : je parle de ce qui s'enseigne tous les jours, et tous les jours avec plus de poids. Pour M. Harnack, les récits de l'enfance de Jésus ne tiennent plus debout, et autant il en faut dire de bien d'autres récits de sa vie : est-ce que

la critique peut vaincre les doutes qu'éveille le récit de « la matinée de Pâques » ? Plus encore, le *Lebensbild*, c'est-à-dire la vie, et l'enseignement de Jésus, la méthode historique semble les transformer totalement... Prenons garde pourtant, dit M. Harnack. C'est le lecteur ordinaire de l'Écriture (*Der schlicht Bibelleser*) qui décompose Jésus, qui le place hors et au-dessus du temps, qui ne voit et ne sent que ce qu'il prend pour la vérité substantielle : et le travail de l'Église, quand elle a constitué la foi chrétienne, n'a pas été différent de celui du fidèle d'aujourd'hui. La méthode historique procède autrement : elle entend n'ignorer aucun fait concret : elle tâche de découvrir les relations qui relient la vie réelle, la doctrine réelle de Jésus, à l'évolution de l'Ancien Testament, à l'apocalyptisme, à l'état spirituel du monde gréco-romain. Elle croit ainsi donner au *Lebensbild*, et à l'enseignement de Jésus, leur couleur vraie et aussi leur mesure vraie. Vous nous diriez que la méthode historique a donné au phénomène un autre centre et aux discours un autre sens... ! Mais non, « je ne puis trouver que la critique historique ait changé rien de cela : il en est de même du témoignage de Jésus sur lui-même. Ah ! si la méthode historique avait fait de Jésus un exalté ou un rêveur apocalyptique, dont la parole et dont le souvenir n'aurait été élevé à la sérénité d'intention et d'expression que par je ne sais quel travail posthume (*Durch die Sublimirungen der Folgezeit*), il en serait tout autrement. Mais qui a démontré cela, et qui le pourrait ? Outre les quatre évangiles écrits, il en est un cinquième, non écrit celui-là, plus clair et plus saisissant que les quatre autres, c'est le témoignage d'ensemble de la communauté chrétienne primitive. C'est ce cinquième évangile qui nous montre quelle victorieuse impression Jésus avait donnée de lui-même et quel sens ses disciples ont donné à sa parole et au témoignage qu'il se rendait à lui-même... La critique historique ne changera rien à cela : elle ne peut qu'y introduire une plus pure lumière... »

Tel est résumé dans ses grandes lignes le discours de M. Harnack.

Disons-nous que c'est une pièce apologétique ? Pourquoi-non ?

L'auteur est un professeur de théologie, et ses élèves sont, au moins par définition, destinés à être un jour « ministres du saint évangile ». C'est de l'apologétique, toutefois, assez différente de celle de Justin ou d'Origène ! Dès les premiers mots apparaît, nos lecteurs l'auront remarqué, le principe même des théologiens de l'école de Ritschl, savoir, que la philosophie spéculative doit être radicalement éliminée de la théologie : l'histoire et la raison pratique doivent suffire à tout. Secondement, tout surnaturel est éliminé de l'histoire : si notre auteur a des doutes invincibles sur « la matinée de Pâques », ces doutes tiennent avant tout à ce qu'un miracle n'est pas à ses yeux un phénomène historique. Troisièmement, tout élément dogmatique doit être éliminé de la religion.

M. Harnack est un très habile homme qui met la piété au service de l'agnosticisme. « Je connais, écrira-t-il, la plainte de ces âmes qui se tournant vers Dieu lui disent : Si seulement tu déchirais le ciel et que nous puissions te contempler ? Mais je sais que pareille plainte n'est pas née de la foi profonde que décrit Paul, et qu'elle tombe sous le reproche du Seigneur : *Nisi signa et prodigia videritis...* » Nous serions bien à plaindre, poursuit-il, si notre foi n'avait pour fondement qu'une somme de faits particuliers, dont l'histoire aurait à établir la réalité : « Seul un sophiste de notre corporation pourrait se faire fort de fournir pareille démonstration. » Et, d'autre part, n'essayons pas davantage de donner aux faits un sens mystérieux. M. Harnack accorde que l'Église a raison de nous ramener au spectacle de la passion et de la mort de Jésus. « Oh ! que la souffrance du juste soit le salut dans l'histoire, nous le sentons pour autant que notre esprit est ouvert au sérieux de la lutte morale et à l'émotion du sacrifice

personnel, mais qu'on nous laisse, par vénération, couvrir d'un voile la passion du Christ ». Il y a, selon M. Harnack, une véritable insolence à vouloir calculer « la divine profondeur de la passion » et ses « secrets ». Du même coup, c'est la doctrine de la Rédemption par le sacrifice de la Croix qui se trouve congédiée. Si Jésus n'est plus le mystère que nous croyons, il ne lui reste plus que d'être un symbole. Et nous pourrions encore lever nos regards sur lui, et trouver dans le spectacle de sa vie et de sa mort une leçon. Mais pareille leçon ne nous est-elle pas donnée par un saint François d'Assise, également ? Et qu'est-ce au fond, sinon le thème antique de la mort du juste opprimé par l'injustice d'autrui ou par sa conception du devoir ? La passion et la mort de Jésus n'ont plus rien d'unique. Lorsque M. Harnack rappelle la « parole libératrice de Lessing disant : On ne pourrait plus résoudre les objections contre la Bible, que la religion resterait intacte et debout dans le cœur des chrétiens qui ont acquis le sentiment intérieur des vérités essentielles », il nous semble qu'il résume bien sa propre pensée : mais je ne vois pas que cette pensée soit différente de celle du vicaire Savoyard, du moins d'un vicaire Savoyard qui aurait lu Kant et Lotze (1). Serait-ce l'aboutissement fatal du protestantisme réfléchi ?

D'autre part, M. Harnack nous semble bien imprudent quand, après avoir éliminé du simple récit évangélique et l'enfance de Jésus, et la matinée de Pâques, et tant d'autres passages miraculeux, il assure que la méthode historique a conservé l'authentique *Lebensbild* du Seigneur. Qu'elle affirmation gratuite ! Pour nous, nous pensions ingénument que l'affirmation des « œuvres » que Jésus déclarait faire « par la puissance du Père » (Jo. x, 30 ; Matth. xi, 4 et 27), était une partie de ce *Selbstzeugniss* que M. Harnack assure être demeuré solide et recevable. Et nous pensions encore que, — si d'une part le souvenir évangélique de Jésus est historique, et n'est point le produit d'un travail posthume, légendaire et idéalisant, — si d'autre part le « cinquième évangile, plus clair et plus saisissant que les quatre autres » a quelque autorité, — c'est l'interprétation ancienne qui a plus de chances qu'aucune autre d'être fondée sur la réalité historique. En quoi le catholicisme se flatte d'être aussi arriéré que possible.

P. B.

III^e Congrès scientifique des Catholiques (1894). — Nous avons parlé du congrès lui-même (*Revue bibl.* 1895, p. 107-111), en nous promettant d'y revenir au moment où l'on en publierait le compte rendu. La *Revue Critique* du 10 février dernier, sous la signature de M. Salomon Reinach, a consacré à ce compte rendu une longue recension, dont nous ferons quelques citations : elles permettront de juger de l'impression que ce congrès a faite sur un savant qui n'est pas des nôtres, et n'est-ce pas de tels esprits que le congrès avait l'intention de toucher ? Critiques et éloges confirmeront, croyons-nous, assez bien le jugement d'ensemble qui a été porté ici même sur le congrès.

« Un des hommes qui ont le plus contribué à l'organisation des congrès catholiques écrivait il y a quelque temps : « L'idée première avait pris naissance dans un groupe de prêtres qui cherchaient à renouveler l'armement de l'apologétique chrétienne. » L'idée était bonne ; l'œuvre s'est montrée viable ; mais elle n'a pas été la réalisation de l'idée... Comment renouveler l'armement de l'apologétique chrétienne, si l'on s'abstient de toucher aux questions qui préoccupent l'apologétique, et qui sont même seules à la préoccuper ? Ces questions, il n'est pas malaisé de les découvrir : elles se

(1) Voyez l'intéressante thèse de H. Schoen, *Les origines historiques de la théologie de Ritschl* ; Paris, 1893.

trouvent toutes comme à l'intersection de la science et des enseignements dogmatiques de l'Église ¹... Voilà le terrain où la science qui se dit catholique peut utilement se mesurer avec celle qui ne fait pas profession de l'être. Et si l'on est fort désappointé, en parcourant les onze fascicules du Congrès, de constater que les réponses aux *objecta* n'y tiennent presque aucune place, l'étonnement augmente lorsqu'on voit que les organisateurs de cette réunion ont désiré qu'il en fût tout autrement. Retenu auprès du comte de Paris, alors mourant, M^{sr} d'Hulst a fait lire, à l'ouverture du Congrès, un discours qui en définit nettement l'objet : « Faire éclater à tous les yeux l'alliance possible, puisqu'elle est réelle, de la science et de la foi. » Mais la possibilité de cette alliance n'a jamais été contestée sur le terrain de la géométrie ou de la mécanique; elle n'a besoin d'être démontrée que là où de bons esprits la croient précaire, dans les études qui touchent à l'enseignement révélé. Or, M^{sr} d'Hulst ne veut pas du tout qu'on s'en détourne : « Lorsqu'un problème historique ou métaphysique nous conduit dans le voisinage de la Révélation, ne pas prendre peur...; écouter, discuter, juger les témoignages, avec la certitude que jamais une vérité ne peut en contredire une autre. » Eh bien, il paraît que les congressistes ont pris peur, à en conclure de l'excès de leur prudence. Un auteur ecclésiastique s'en est déjà plaint : « Si le comité organisateur du prochain congrès ne se met pas en peine de solliciter les biblistes, de leur demander même de traiter certains sujets qui s'imposent à l'apologétique, mieux vaut leur donner congé à tous formellement ². » Et le même auteur constate, non sans malice, qu'il y avait cependant au Congrès « nombre de biblistes de profession ». Que s'est-il donc passé depuis le jour où l'idée des congrès catholiques a pris naissance « dans un groupe de prêtres qui cherchaient à renouveler l'armement de l'apologétique » ? Que s'est-il passé surtout entre le deuxième et le troisième Congrès ? »

A cette question qu'il se pose, M. Salomon Reinach répond : « Un fait d'une grande portée : l'Encyclique *Providentissimus Deus*. » Et notre auteur de développer sa réponse, en homme qui semble avoir lu un peu légèrement l'Encyclique !

A ses yeux « l'interprétation allégorique (exclusive) des passages qui nous heurtent le plus dans les textes sacrés n'est pas admise par l'Église Romaine. Ainsi Josué a bien arrêté le soleil. Jonas a bien séjourné dans le ventre d'une baleine. Dieu s'est promené dans le jardin d'Eden par la fraîcheur du soir, et le premier homme a entendu le bruit de ses pas. Dans ces passages, choisis entre mille, il n'est pas possible, comme lorsqu'il y a contradiction entre le texte sacré et l'histoire profane, d'admettre un *lapsus* des copistes, ce que l'Encyclique n'interdit point; il faut subir la cruelle oppression du sens littéral, puisque la « garantie d'inerrance absolue » [cette expression est de M^{sr} d'Hulst] s'étend au texte tout entier. A l'exégèse, hardie sans témérité, et du reste aussi vieille que l'Église, qui permettrait de mettre en cause l'ignorance ou l'anthropomorphisme d'un rédacteur, l'Église répond par un *non possumus* qui décourage ³. La consigne est de « s'attarder inutilement dans la défense de quelques bicoques inutiles ». « Qu'arrive-t-il alors ? C'est qu'on ne défend plus rien. Dans

¹ Avons-nous besoin de relever l'inexactitude de l'expression « enseignements dogmatiques de l'Église », surtout si on l'applique, comme fait l'auteur, par exemple à la question du « cataclysme du déluge » ? [S.]

² *Revue biblique*, 1895, p. 108.

³ Nous protestons que nous ne voyons aucun motif de découragement, et que les directions que donne l'Église déconcertent seuls les esprits qui n'en saisissent point la portée ou qui dans l'Église professeraient pour l'Église autre chose qu'un loyalisme sincère. M. Reinach n'aura qu'à feuilleter les cahiers de la *Revue biblique*, soit antérieurs, soit postérieurs au 1^{er} janvier 1891, pour se convaincre de la sincérité de notre affirmation. [S.]

un Congrès de catholiques, il est question de mille sujets profanes plus que d'exégèse...

« Un recueil comme le compte rendu de ce congrès encyclopédique est bien fait pour convaincre un critique de son ignorance. Je prie de croire que je ne pense pas de mal des travaux dont je transcrirai seulement le titre; c'est seulement que je me sens incapable d'en rien dire. Cette précaution prise, je vais essayer de donner une idée du contenu des onze fascicules que j'ai sous les yeux.

« *Sciences religieuses.* — Le mémoire de *M. Carra de Vaux* n'est qu'un recueil de citations, d'ailleurs intéressantes, touchant l'eschatologie musulmane; on voudrait connaître l'opinion de l'auteur sur l'origine de ces croyances bizarres, sur leurs relations avec les apocalypses chrétiennes et l'orphisme. *M. Casartelli* a étudié la religion des rois Achéménides d'après leurs inscriptions, ou plutôt il a traduit les rares textes qui peuvent éclairer la controverse pendante sur les rapports entre cette religion et le mazdéisme. Si ces textes ne font aucune allusion ni à Zoroastre ni au dualisme, « il ne faut pas oublier qu'il est dangereux d'insister sur les arguments *a silentio* ». *M. van Kasteren* a traité un point de géographie biblique, la frontière septentrionale de la Terre Promise, qu'on a généralement étendue trop loin; la carte qui accompagne sa notice est trop sommaire. On croit enfin aborder une vraie question d'exégèse avec le mémoire du feu abbé de Broglie sur les prophètes d'après les travaux de Kuenen; malheureusement, l'auteur est resté dans les généralités là où l'on attendait des discussions sur des points précis. Ainsi Kuenen a fait observer que les prophéties ne se sont pas toutes réalisées, et il en a cité de nombreux exemples; l'abbé de Broglie n'en a relevé que deux. La vraie discussion aurait dû porter sur le caractère même des prophéties qui, ainsi qu'on l'a déjà remarqué, ne sont pas des recueils d'oracles [?]; mais quelques textes bien connus du N. T. pouvaient empêcher l'abbé de B. d'entrer dans cette voie [?]... *M. Kihn* (de Würzburg) a parlé de quelques découvertes récentes, les lettres de saint Clément, l'Apologie d'Aristide, l'Évangile et l'Apocalypse de saint Pierre. Je ne sais par qui son travail a été traduit; quoi qu'il en soit, il est parfois incompréhensible. P. 197 : « Harnack considère maintenant que Schubert a établi la probabilité que nos Évangiles canoniques, même celui de saint Jean, reposent sur l'Évangile de saint Pierre. » Mais c'est tout le contraire! [Inexact.] A la même page : « Lods croit qu'il n'y a pas de doute sur l'utilisation de la part de saint Mathieu et de saint Marc. » Mais Lods n'a jamais dit pareille chose. Les *errata* accumulés p. 343 ne font pas justice de toutes les étrangetés de ce mémoire... *M. Delattre* a recueilli les fragments d'inscriptions africaines qui contiennent des citations bibliques; elles accusent un texte quelque peu différent de la Vulgate...

« *Sciences juridiques et économiques.* — *M. Allard*, directeur honoraire de la Monnaie de Belgique, a publié un étrange travail sur la crise sociale, attribuée à la démonétisation de l'argent. Les procès-verbaux ne portent pas la trace des protestations qui auraient dû accueillir cette profession de foi *inflationniste*. Elle abonde en détails bizarres; ainsi (p. 7), Schopenhauer est rangé avec Bakounine parmi les Nihilistes; p. 13, il est dit que « Dieu en créant le monde indiqua l'or à Adam », puis que « Salomon était bimétalliste il y a 3.000 ans. » Voulez-vous savoir pourquoi? « Il se déclarait (!) à ce point partisan des deux métaux que, malgré une dépréciation très grande de l'argent, car ce métal était aussi commun que les pierres à Jérusalem (!), il n'en continuait pas moins à le recevoir en paiement. » On croit rêver quand on lit de pareilles choses; l'auteur n'a du reste pas la moindre idée de la question du rapport entre l'or et l'argent dans l'antiquité...

« *Anthropologie.* — Le travail de *M. Duilhé de Saint-Projet* sur « les certitudes de

la science et de la métaphysique en anthropologie » ne répond point à son titre et ne renferme que des généralités... M. Guillemet (abbé) a soutenu la thèse évolutionniste [inexact?]: « Notre foi ne peut que se confirmer au spectacle d'une évolution préordonnée de Dieu, dirigée par son esprit et réalisée par sa toute-puissance. » Je le veux bien ; mais que devient l'interprétation littérale de la Genèse ¹ ?

« Il me reste, pour terminer ce compte rendu, à présenter quelques observations générales. La moyenne des travaux lus à Bruxelles est encore assez élevée, mais moins qu'en 1891 ; la censure paraît s'être un peu relâchée de sa rigueur et plusieurs mémoires auraient dû être seulement résumés dans les procès-verbaux. Ces derniers ne sont pas assez « objectifs » et font une part trop grande aux compliments. Le même défaut, — déjà signalé en 1891, — est encore plus sensible cette fois dans l'*Introduction* ; je souligne les épithètes d'une seule phrase (p. 37) : « Une *longue* et *interminable* acclamation accueille cette *superbe* conférence ; on n'oublie pas le *brillant* lecteur qui avait dû se substituer au *savant* prélat qui dirige la *célèbre* université catholique de... »

Nous n'ajouterons qu'un mot à la mercuriale que M. Reinach adresse aux congressistes de 1894. Il n'est pas le seul à s'étonner que des savants, qui ont l'ambition « de faire éclater l'alliance de la science et de la foi », s'imaginent faire éclater quoi que ce soit de pareil en traitant de sciences indifférentes à la foi (1). Une personne, mieux placée qu'aucune autre pour apprécier l'œuvre des congrès catholiques, nous faisait l'honneur de nous écrire, il n'y a pas un mois : « Pouvez-vous contester que, pour le vulgaire du moins, et cette catégorie est nombreuse, pour tous ceux qui sont sensibles aux arguments de commis-voyageurs, qui croient sur la foi de la *Lanterne* que la Religion abêtit l'homme, la vue d'un savant, à plus forte raison d'un groupe de savants qui, par leurs travaux, représentent la science, par leur habit ou leur profession représentent la foi, soit une leçon de choses plus efficace que bien des raisonnements ? » Et de nous citer l'exemple « topique » du P. Secchi ! Pourquoi pas aussi bien l'abbé Listz ? Dieu veuille qu'un exemple si topique en impose aux commis-voyageurs et à la *Lanterne* ! Mais nous tenons ce résultat, s'il existe, pour le plus chétif qui se puisse rechercher. Nous ne demandons pas aux Congrès « la régénération théologique, exégétique et apologetique » ! Nous souhaitons plus simplement que les études bibliques soient mieux organisées au congrès qui se tiendra prochainement à Fribourg, qu'elles ne l'ont été à celui de Bruxelles. M. Reinach se trompe, quand il soupçonne les congressistes de Bruxelles d'avoir eu l'impertinence de vouloir répondre par le silence aux directions du Saint-Siège, et quand il rappelle à ce propos le « mot célèbre sur le silence des peuples qui est la leçon des rois ». Mais nous voudrions penser que l'on se préoccupe en lieu convenable de rendre un pareil soupçon invraisemblable.

S.

Publications et revues allemandes. — Dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1895 (p. 319-45), M. NESTLE publie, d'après un ms. sinaitique du huitième siècle, une recension grecque de l'invention de la sainte croix assez différente des textes connus par les éditions de Grester et de Wotke. Cela fait maintenant quatre textes grecs, plus trois en latin et autant en syriaque. M. NESTLE joint à son texte grec quelques aperçus sur les rapports de ces divers textes entre eux, sans arriver à déterminer la priorité d'aucun. Voy. *Analecta bollandiana*, 1895, p. 327. U.

¹ M. Salomon Reinach a tort de prendre l'abbé Guillemet pour l'abbé Juefroy ! Le mémoire en question aurait dû suffire à lui faire comprendre que l'exégèse catholique n'est pas ce qu'il croit qu'elle est forcée d'être. Voyez plus loin, p. 317. [S.]

(1) Voir le *Monde* du 2 Mars 1896.

M. Th. MOMMSEN, dans le premier numéro (janvier 1896) de la revue internationale *Cosmopolis*, a publié une note épigraphique se ramenant à ceci : sur la route de Djerasch à Amman, se trouve un milliaire romain, portant une inscription grecque et une inscription latine. Il ne reste de celle-ci que le chiffre VIII et le nom du gouverneur. Quant à l'inscription grecque, elle porte ceci : Un seul dieu..., et un seul empereur Julien. Mais il se trouve, après le mot *dieu*, une lettre dont la nature n'a pas encore été exactement déterminée. Le voyageur qui seul a relevé cette inscription a lu la lettre N, c'est-à-dire νοῦς, l'esprit. Mais, d'autre part, cette personnification de l'esprit immatériel est une hypothèse très hasardeuse : il est plus probable qu'il faut voir dans la lettre en question un H ; cette lettre H signifierait ἥλιος, le soleil. M. Mommsen prie les voyageurs, qui passeront prochainement sur la route de Djerasch à Amman, de bien vouloir relever exactement l'inscription litigieuse et de la lui faire parvenir. Nous renvoyons M. Mommsen à la *Revue biblique*, 1895, p. 393 : il y pourra s'assurer que sa conjecture εἷς θεὸς ἥλιος est une conjecture aussi ingénieuse que gratuite.

K.

L'organe de la Société allemande de Palestine a introduit en 1895 une importante modification dans son service. La revue continuera de paraître en deux ou trois fascicules, sans date fixe : le premier de 1895 n'a paru qu'en août, suivi presque aussitôt du second. De plus, on a inauguré des « communications et nouvelles de la Société », qui paraissent tous les deux mois. Parmi les études de cette année signalons un livre de proverbes arabes recueillis par notre collaborateur le R. P. van Kasteren, une description de Salt par M. Schumacher, des notes de Röhricht sur certaines localités de Palestine. On attend avec impatience la publication de la description du *Nukra* qui vient d'être achevée par M. Schumacher et qui contiendra plusieurs modifications aux cartes connues.

L.

Les voyages et pèlerinages de M. Keppler (*Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient*, Freiburg, Herder, 1895) sont arrivés en peu de temps à une deuxième édition. L'auteur n'est pas un pèlerin ou un touriste ordinaire. Déjà très avantageusement connu comme exégète et comme critique d'art, il s'adresse cette fois au grand public. Ce sont des impressions de voyage, mais les impressions d'un théologien bibliste et d'un homme de goût, d'un penseur et d'un lettré, qualités qui se rencontrent rarement réunies dans ces sortes de récit. Le témoignage que lui rend le R. P. Weiss, montre combien les côtés littéraires de l'ouvrage sont appréciés outre Rhin. Je ne puis qu'enregistrer ce jugement avec confiance. Toutefois le point de vue national perce un peu trop, ou plutôt la bonne foi de l'auteur a été surprise, lorsqu'il dit que les Grecs schismatiques ont intenté une mauvaise querelle aux Franciscains, avec l'aide du Pacha et du consul de France ! (P. 308.) Les Pères Franciscains ont maintes fois rendu hommage au zèle du fonctionnaire qui remplaçait alors le consul qui se trouvait en France. Cette réserve faite, et elle s'impose, nous concluons volontiers avec le R. P. Weiss : Heureux qui peut voyager en Orient avec un pareil guide !

I.

Nous ne comprenons pas très bien les réflexions que suggère à la *Revue critique* (27 janvier 1896), la brochure de KRÜGER, *Was wisst und zu welchem Ende studiert Man Dogmengeschichte* (Freiburg, 1895). Pour Krüger l'histoire des dogmes est « l'histoire du christianisme en tant que doctrine, l'histoire du développement doctrinal

chrétien ». En quoi la R. C. a bien raison de dire que « cela est vrai ». Mais Krüger pense que la critique historique du dogme sera la destruction du dogme, et se rassure en croyant qu'il restera toujours l'Évangile. En quoi Krüger est fidèle à la tradition luthérienne. Mais comment la R. C. peut-elle écrire : « Pour l'historien, les dogmes sont des idées qui vivent depuis longtemps, et le travail critique du temps présent aura certainement une influence sur leur avenir, voilà tout ce que l'on sait » ?

K.

Le livre du pasteur DEISSMANN, *Bibelstudien* (Marbourg, 1895) est une série de recherches linguistiques et littéraires autour de la Bible : 1° sur la transcription grecque du tétragrammaton, que des papyrus égyptiens transcrivent Ιαω, Ια, Ιαωε, Ιαδε, etc. ; — 2° sur un monument épigraphique de l'A. T. alexandrin, savoir, sur une plaque de plomb découverte dans la nécropole d'Adrumète et publiée par M. Maspero, où l'on voit une amoureuse évoquant un démon pour s'assurer la possession de celui qu'elle aime. Ce monument date du troisième siècle avant notre ère et est probablement juif d'origine ; — 3° contribution à l'histoire du grec biblique, curieuse pour la qualification du grec des Septante, où l'auteur voit un grec non parlé et tout littéral, si on le compare à celui des inscriptions et des papyrus ; — 4° étude sur quelques noms, Héliodore, Barnabé, Manaen, Paul ; — 5° étude suggestive et ingénieuse sur la différence qu'il y a entre une épître et une lettre ; — 6° notes sur *Gal.* vi, 17, sur *II Pet.* i, 3 ; sur *Apoc.* vii, 9, d'après des données d'inscriptions ou de papyrus. Tout cela très neuf.

K.

M. Loisy (*Revue critique*, 27 janvier 1896) fait l'éloge du recueil de B. MEISSNER, *Assyrisch-babylontische Chrestomathie* (Leyde, 1895), et le présente comme un livre qui se recommande par sa précision et sa clarté. On y trouvera une table contenant les principaux signes avec leurs valeurs usuelles, un aperçu grammatical, une série de textes historiques judicieusement choisis et soigneusement copiés, un lexique très complet, ce dernier jugé « la partie la plus remarquable de cette chrestomathie ».

K.

M. Salomon Reinach (*Revue critique*, 3 février 1896) est très sévère pour le livre de VON ARNETH, *Das classische Heidenthum und die christliche Religion* (Vienne, 1895) : il y voit un amas de notes mal digérées, et dont « l'auteur s'est trop souvent dispensé de penser lui-même ». Ajoutez à cela de nombreuses erreurs, plus encore de choses vieilles, et une fâcheuse propension à battre la campagne : tout cela pour le paganisme classique. La partie qui a trait au christianisme ne paraît pas supérieure.

K.

M. B. NIESE a publié le VII^e et dernier volume de ses *Flavii Josephi opera* (Berlin, Weidmann) : « admirable et définitive édition critique de Josèphe », selon M. Théodore Reinach (*Revue critique*, 24 février 1896).

K.

— M. ADAM MEZ est l'auteur d'un travail sur *Die Bibel des Josephus untersucht für Buch VI-VII der Archaeologie* (Bâle, 1895), excellente contribution à l'histoire des Septante. Il semble acquis que Josèphe jamais ne donne tort au *Vaticanus* contre les autres manuscrits grecs ; que pour le livre de Josué, il a eu l'hébreu sous les yeux ; que pour les livres de Samuel il a suivi un texte analogue au texte dit de Lucien ; que la

prétendue recension de Lucien est, au moins comme base, très antérieure à Lucien et à Théodotion même.

K.

Le troisième fascicule du dictionnaire assyrien-anglais-allemand de M. Muss-Arnold a paru, de *Itguru* à *Biranu*. Nous avons signalé les qualités qui recommandent ce dictionnaire. Il peut rendre service même aux exégètes qui ne sont pas assyriologues en leur donnant des renseignements sur certaines étymologies, en particulier pour les noms propres, par exemple dans ce fascicule à propos de la déesse Bau, que M. Sayce identifie avec la phénicienne Baau; à propos de Babylone, dont les différentes indications idéographiques sont marquées, quelques-unes avec leur signification. L'ordre des mots est par trop matériel, l'auteur ne tient pas assez compte des racines. Par exemple *bultu* est pour *bustu*, en vertu d'une simple loi phonétique qui remplace la chuintante par *l* devant *t* dans un grand nombre de cas; on est étonné de trouver ce mot à la suite de la racine *balātu*. Mais peut-être les étudiants ne feront pas le même reproche à cet excellent instrument d'introduction dans un domaine jusqu'ici un peu réservé.

L.

Nous avons signalé en son temps (*Revue biblique*, 1895, p. 291-3) l'édition des *Actes* publiée par M. Blass, et comment le bruyant parti des théologiens de la gauche protestante y était chapitré. Nous avons fait nous-même la distinction du légitime et du paradoxal dans l'œuvre de Blass. Le paradoxe consistait à opposer les deux recensions textuelles du livre des Actes : la recension α (représentée par le *Sinaiticus*, le *Vaticanus*, la Vulgate hiéronymienne, etc.), la recension ϵ (représentée par le *Codex Bezae*, la version philoxénienne, le palimpseste de Fleury, etc.). La recension ϵ était, aux yeux de Blass, une revision du texte par l'auteur lui-même, une seconde édition. Cette thèse a été généralement combattue : Dobschütz (d'Iéna), Harnack (de Berlin), Soden (de Berlin), C. Clemen (de Halle), se sont trouvés d'accord pour maintenir à la prétendue recension ϵ le caractère que Wescott et Hort lui ont attribué d'état très ancien (II^e siècle) du *western text* des Actes. M. Holtzmann (de Strasbourg) revient sur la question (*Theologische Literaturzeitung*, 1896, n° 3) : il se déclare bien plus sympathique au système textuel de Blass que les critiques précédents, tout en souscrivant à leur jugement ! Il ne croit pas qu'il puisse être question d'une preuve générale pour la priorité du texte ϵ , non plus que d'admettre avec Bousset que le *Codex Bezae* doit son texte au hasard ou au caprice d'un copiste, et ne renferme qu'un petit nombre de leçons primitives. Il ne faut pas davantage attacher trop d'importance à la conjecture de Blass voulant que ϵ ait été le brouillon et α la mise au net du *Livre à Théophile* : Blass lui-même nous le concède. Le fait est que ϵ donne une série de leçons surprenantes, mais parfaitement *ad rem* et parfaitement homogènes au caractère de la langue des *Actes*. Au contraire α , plus clair, plus abrégé, plus corrigé, donne l'impression d'une revision canonique, revision qui maintes fois a conservé plus fidèlement le texte premier. En tout cas, Blass aura détruit le préjugé qui a empêché si longtemps d'apprécier à sa juste valeur le *Codex Bezae* et ses satellites. — Holtzmann rappelle que Ramsay (*Expositor*, 1895, p. 129-42, 212-25), qui contredit vivement le système textuel de Blass, ne peut s'empêcher de placer au deuxième siècle le *western text* que ϵ représente, et de l'attribuer soit à un compagnon de voyage de l'apôtre même, soit à un auteur qui a pu prendre conseil d'un tel compagnon. Ce serait, ajoute Holtzmann, un phénomène unique dans le N. T. Nous sommes sur ces divers points d'accord avec M. Holtzmann, mais nous vou-

drions voir mieux établi que le texte 6 ne procède pas de la revision d'une main très érudite. — Voilà pour la question du *Codex Bezae* et pour le paradoxe de Blass. Pour ce qui est du manifeste que le livre de Blass constitue, manifeste de réaction contre la critique radicale, il ne faut pas s'attendre à voir M. Holtzmann y souscrire. Il y a quelque chance pour que M. Holtzmann se soit senti atteint par les épigrammes que Blass, dans le plus élégant latin qui s'écrive aujourd'hui, s'est diverti à décocher aux *interpretes lignei lapideive*! Aussi faut-il l'entendre entonnant une façon de fanfare autour des thèses du *Hand-Commentar*!

« A l'honneur de la Théologie faisons remarquer ici qu'un homme du métier, qui est pourtant très conservateur et admet de tout point la thèse soutenue dans le livre de Blass, M. le professeur Feine (de Vienne), reconnaît ouvertement les grandes faiblesses du *commentarius philologicus* en matière de critique et d'histoire. Contentons-nous d'indiquer en quelques mots le point de vue tout à fait apologétique auquel se place notre auteur pour envisager les questions capitales bien connues. Lucas ou Lucanus ou Lucilius, natif d'Antioche, composa non seulement les *Wirstücke* des Actes, mais les Actes en entier, s'en référant le plus souvent à sa connaissance personnelle et immédiate des événements, et se servant aussi parfois des récits de Paul, de Philippe et surtout de Marc. Il écrit à la fin de la διευξ XXVIII, 30. L'objection que déjà le πρῶτος λόγος, dans des passages comme Luc XIX, 43 et 44; XXI, 20, parle des événements de l'année 70 au moins, ne prouve rien, parce que le Christ a prédit la ruine du Temple et par là même annoncé d'avance la prise et la destruction de la ville; un faussaire eût été difficilement assez discret pour ne point nommer expressément celui qui détruisit la ville, c'est-à-dire Titus. C'est absolument de cette façon que pense le barnabite romain Semeria dans la *Revue biblique* (p. 313-339). Mais sur les points où il se sépare de Blass, spécialement dans le jugement qu'il porte sur la fin (XXVIII, 30 et 31), la rédaction de cette revue catholique le reprend, et le remet dans la voie indiquée par Blass; car « pour nous, dit-elle, qui, dans la question des Actes des Apôtres, défendons sans en vouloir rien abandonner les positions traditionnelles, nous ne pouvons que nous féliciter de l'intervention de M. Blass ». Le cri de victoire de Luthardt dans l'*Allgemeine Kirchenzeitung für das lutherische Deutschland* est encore plus fort : « Le Seigneur n'a pas encore abandonné son peuple. »

M. Holtzmann nous range avec Ramsay, avec Feine, avec Luthardt, avec Blass, dans la « conservatrice » : puissent ces Messieurs ne s'en affecter pas plus que nous! En terminant, le critique strasbourgeois rappelle pour mémoire la question Luc-Josèphe, où il a pris parti pour l'opinion qui veut faire dépendre les Actes (v, 36-37) des *Antiquités* (XX, v, 1). M. Blass soupçonne que le nom, le nom seul de Θεοδᾶς, est une interpolation chrétienne dans Josèphe. C'est une conjecture qui n'aurait rien d'in vraisemblable. Mais elle paraît dénuée de tout naturel à M. Holtzmann. Car M. Holtzmann, professeur ordinaire à une faculté de « Théologie évangélique », appartient à cette catégorie de croyants qui — à la lettre — sont bien plus sûrs de Josèphe que de Luc.

S.

Publications et revues américaines. — Le séminaire de Baltimore publie le programme de ses cours, *Catalogue of St. Mary's Seminary* (Baltimore, Murphy, 1895). Cette idée américaine mériterait d'être mise en pratique sur le vieux continent. On préviendrait ainsi de sottes attaques contre nos séminaires. Le programme du cours d'Écriture Sainte à Baltimore comprend en philosophie un *Senior course* et un *Junior course* : aux anciens, l'introduction au N. T., aux nouveaux l'introduction à l'A. T. A

notre humble avis, il conviendrait peut-être de mettre les *juniores* immédiatement en contact avec le N. T. A eux s'adresserait le cours de « Vie de Jésus », d'abord. Mais tout est à louer dans le programme de Baltimore, sur ce cours, et il faut féliciter ces messieurs d'avoir inauguré cet enseignement. En voici l'économie : — *Our Lord's life* : 1° Situation physique, politique, religieuse de la Palestine au temps de N.-S. ; 2° Vie cachée ; 3° Vie publique ; 4° Vie souffrante ; 5° Vie ressuscitée. Appendices : 1° Miracles évangéliques ; 2° principaux traits du caractère de N.-S. ; 3° l'Évangile et les découvertes modernes dans les catacombes (ce chapitre n'a pas de raison d'être bien assurée) ; 4° Littérature du sujet. Félicitons également Baltimore du plan de la première introduction à l'A. T., *History of the Jewish Theocracy*, divisé en trois parties : 1° Avant la monarchie, 2° La monarchie, 3° Après la monarchie. — En théologie, l'enseignement comprend un cours d'introduction et un cours d'exégèse, le premier se fait d'après le *Compendium* de Cornely, le second sur le texte biblique même. Nous aurions vu avec plaisir le programme insister davantage sur la théologie de l'A. et du N. T. On pourrait passer rapidement sur les questions d'introduction au Pentateuque de Moïse, au psautier de David, à l'Écclésiaste de Salomon, etc., et insister au contraire sur la substance doctrinale du texte sacré.

S.

Un mérite que nous nous plaisons à reconnaître à *The biblical World*, le magazine de Chicago, est d'être intensivement divertissant, à en juger par le n° de janvier 1896, qui nous est communiqué. Divertissant par les portraits qu'il renferme : la jolie tête d'ingénieur de M. Harnack, d'abord ; plus loin celle de B. Weiss, type de pharmacien âgé ; plus loin le grave et sympathique visage de notre ami M. Sanday. D'autres personnages plus ou moins connues décorent le n° de leur effigie : e. g. le professeur R. S. Moulton et le pharaon Ramses II. Ce dernier est, nous oserons le dire, une vieille connaissance, car on sait si la photographie de sa momie a circulé depuis quelques années ! Autant en dirons-nous de la stèle de Méša (p. 61) et du crucifix du musée Kircher (p. 64). Que dire du Moïse de Michel-Ange de la p. 30 ? Par contre, l'article de M. Balmain Bruce (de Glasgow), *Four types of christian thought*, quoique élémentaire, nous a semblé un exposé concis et net du « paulinisme » : nous en lisons la suite avec intérêt. L'article sur « Moïse et son temps », qui débute par cette proposition que le treizième siècle avant notre ère est un âge de transition, — comme si tous les âges n'étaient pas une transition ! — nous a paru moins sérieux. L'article de Harper sur les Prophètes n'est qu'un schéma. L'article de Burton sur les épîtres paulines est à la hauteur d'un catéchisme de persévérance de jeunes filles. Les quelques pages consacrées au Parlement des religions de Chicago et dont la conclusion est « The parliament is still an enigma, » témoignent du peu de soupçon qu'on a à Chicago de l'indifférence absolue que les théologiens du vieux continent éprouvent pour le susdit parlement.

S.

On nous a adressé un exemplaire d'un *De vera religione*, auctore Ad. Tanquerey (Baltimore, Tournai, Paris, 1895), que nous avons parcouru avec l'intérêt que peut provoquer un livre bien écrit, sincère et sérieux, surtout si ce livre représente l'enseignement donné au jeune clergé. L'auteur nous pardonnera d'avoir étudié de préférence les thèses qui pouvaient intéresser la *Revue* ; il nous saura gré de lui exprimer les réflexions que cette étude nous suggère, avec la simplicité de théologiens qui n'ont d'autre souci que de dire loyalement ce qu'ils pensent. — Pp. 49-56, notre auteur trace en une brève esquisse l'histoire du rationalisme, et son sujet comportait cette esquisse, et nous

ne lui reprocherions pas de l'avoir moins sommairement traitée. Mais cette esquisse demandait plus de précision. Il en est du *rationalisme* comme du *socialisme* : ce sont mots qui ont besoin de rigoureuses définitions, ayant un sens limitatif et péjoratif en même temps qu'un sens large et noble. Celse peut être appelé rationaliste aussi véritablement qu'Origène, puisque tout homme qui se sert de sa raison est un rationaliste, soit qu'il l'emploie à attaquer, soit qu'il l'emploie à défendre la révélation. Supposé donc que rationaliste soit proprement l'écrivain qui veut ramener la religion chrétienne à être un pur produit de l'humanité, et ce nous semble être la définition exacte du rationaliste, ce terme s'appliquera justement à des écrivains comme Celse, Lucien, Porphyre, Julien, Pomponius Laetus, Spinoza, Voltaire, Rousseau, Renan, Bruno Bauer et l'auteur inconnu et retentissant de *Supernatural religion*, mais c'est faire un excessif abus de mots que de qualifier de rationalistes des hommes comme Théodore de Mopsueste, Abélard ou Grotius. Jamais matière n'a mieux mérité qu'on rappelât l'adage : Il y a fagots et fagots. De mauvais fagots peuvent fournir de bon bois à notre feu. La science peut être faite par tous. Si nous sommes blessés de voir des protestants déclarer que les catholiques sont incapables de critique (1), est-ce pour leur renvoyer la même injure et rejeter en bloc et sans distinction toute l'œuvre protestante contemporaine ? Cette science contemporaine, nous souhaiterions que notre auteur l'eût mieux connue ; qu'il eût rompu avec la routine qui consiste à croire qu'en Allemagne elle s'arrête à Baur, et que *Petrinismus* et *Paulinismus* sont encore les Shiboleth de la critique allemande ; qu'il eût noté que Ritschl a révolutionné la théologie historique d'outre-Rhin, il y a plus de quarante ans de cela ; que dans la déroute des vieux dogmatismes luthériens un empirisme a prévalu dont le travail de Resch analysé ici-même (p. 280) peut donner quelque idée ; et qu'il vaut mieux enfin pour des séminaristes capables de travail sérieux et solide prendre contact avec des œuvres comme celles de Resch, fagot de bois vert et épineux, que de dormir tranquilles sur le livre émérite de M. Wallon. — P. 125, nous découvrons parmi les *errores refutandi* la question synoptique ! Suivant l'auteur elle date d'Eichhorn, et est susceptible de trois solutions : le second évangile dépend du premier et le troisième du second, ou bien ils ont tous trois soit une source écrite commune, soit une source orale : Eichhorn a proposé l'hypothèse d'une source écrite commune (*Urevangelium*). Plus loin (p. 127), les rationalistes les plus célèbres d'aujourd'hui (Holtzmann et Weiss sont qualifiés ainsi) sont supposés admettre que nos évangiles ont été écrits par leurs éponymes d'après des documents primitifs, et c'est encore une erreur à réfuter ! Pourtant de réfutation directe de ces « erreurs », nous n'en voyons pas, soit dans les « arguments extrinsèques », soit dans les « arguments intrinsèques », qui sont censés prouver la *genuinitas* des quatre évangiles : je dis censés, car je n'imagine pas que le témoignage invoqué de la *Prima Clementis* convainque personne, ni que l'assertion « *Lucas affirmat se iam novisse plurimas narrationes de vita Christi, porro ex comparatione textuum evidenter colligitur eum Marci evangelio usum fuisse* » soit une fin péremptoire de non-recevoir opposée à l'hypothèse des sources. Mais, mieux encore, p. 130, en note, on nous dit : « *Nullomodo*

(1) Voici ce qu'écrivit M. Cheyne (*Academy*, 4 janvier 1896) au sujet des psaumes de Minocchi :

« The work proceeds from a Roman Catholic professor at Florence. It is a valuable proof of the revival of Biblical studies which has begun in France and Italy..., and the author has the credit due to a pioneer in an unfrequented region. Whether Biblical criticism can flourish in the Roman Church remains to be seen. American experiences (I refer to a remarkable article in the *Revue Biblique* by a Roman Catholic member of Prof. Haupt's seminary at the Johns Hopkins University seems to justify hope; but from the present work on the Psalter not much can be gathered.) The author is still in the bonds of traditionalism. »

*repugnat, quamvis id non sit probatum, aliquod extitisse proto-evangelium... Sed multo probabilius est fuisse solum orale proto-evangelium... Sic melius explicantur synopticorum similitudines et discrepantiae quod lucide exponit Westcott, et post eum Fouard. Cf. Lagrange, Revue biblique, Jan. 1895... » N'y a-t-il pas une contradiction en tout ceci, puisque ce qui était une erreur, p. 127, devient une probabilité page 130? contradiction qui témoigne de la dislocation qui s'introduit dans certaines thèses de l'apologétique catholique d'il y a vingt-cinq ans (1), et qui est le fait de la poussée de conceptions historiques plus récentes et plus sûres? — P. 144, voici une autre thèse : *Quatuor evangelia nullam alicuius momenti adulterationem susceperunt*. Cette thèse-là est évidemment dirigée contre la critique textuelle. Mais notre auteur a lu Scrivener, c'est peu dire; il a lu Martin, ce qui est plus instructif, car on sait ce que l'abbé Martin pensait du texte des trois témoins; il a lu Westcott et Hort, c'est plus encore, car on sait ce que ces critiques font des derniers versets de saint Marc, par exemple; et peut-être connaît-il le *Sinaiticus syriacus* ou seulement le *Codex Bezae*. On affirme que « *ex variantibus nulla substantialis mutatio colligi potest*, » comme si la seule question de ponctuation ne changeait pas substantiellement le verset Rom. ix, 5. Puis ensuite que des variantes existantes, « *Vix centum sunt alicuius momenti ex quibus forsitan decem ad dogma spectare possunt* », comme si cette concession ne contredisait pas l'assertion précédente? Et qu'est-ce à dire sinon que la thèse, qui est vraie, n'est vraie que sous le bénéfice d'un inventaire que l'auteur nous devait, et que cet inventaire devait l'amener à en nuancer quelque peu la formule? Trop de rigueur en tout cela, trop d'*a priori*. Nous entendions naguère M^{re} Gasparri (*Revue anglo-romaine*, t. I, p. 540) rappeler que dans une congrégation du temps d'Urbain VIII, le P. Morin, au sujet, de l'eucologe des Grecs, s'aperçut que les consultants ignorant complètement la discipline et les langues orientales, « ne se servaient que des principes *a priori*, reçus dans l'école, et que les ordinations grecques couraient grand risque d'être déclarées nulles ». En lisant M. Tanquerey, nous avons eu la même impression que le P. Morin. Ou plutôt nous avons cru deviner que M. Tanquerey s'était défilé, mais un peu trop tard, de ses partis anciennement pris : ses rétractations incidentes seront pour les apologistes non moins instructives que son traité.*

P. B.

L'enseignement biblique aux États-Unis. — Grâce à l'obligeance d'un de nos collaborateurs américains nous pouvons donner un relevé sommaire des cours bibliques actuellement professés aux États-Unis :

ANN ARBOR (Michigan). — Prof. CRAIG : 1° Nouveau Testament, Épître aux Romains, I aux Corinthiens; 2° Le fragment de l'Évangile de Pierre découvert en 1887; 3° Ancien Testament, Sélections des prophètes Osée et Jérémie; 4° Deutéronome; 5° Job.

JOHNS HOPKINS, BALTIMORE. — Prof. P. HAUPT : 1° Les psaumes des degrés; 2° Les psaumes messianiques; 3° Daniel; 4° Saint Mathieu en Syriaque. — Prof. JOHNSTON : Néhémie.

BRYN MAUR (Pensylvania). — Prof. BARTON : Histoire et développement des idées religieuses dans l'A. et le N. Testament.

HEBREW UNION COLLEGE, CINCINNATI. — Prof. WISE : Introduction à l'Écriture sainte, accord et désaccord du Judaïsme et du Christianisme.

(1) Nous serait-il permis d'exprimer à ce propos la surprise que nous avons eue en voyant paraître en allemand un livre qu'il nous suffira de dire qu'il s'intitule là-bas *Christenthum und Gegenwart* (Mayence, 1895)?

CHICAGO. — Dr CRANDALL : 1° Les livres des Rois ; 2° Les livres des Chroniques ; 3° Les Juges. — Prof. PRICE : 1° Deutéronome ; 2° Isaïe, I-XXXIV et Isaïe XL-LXVI. — Prof. HARPER : 1° Job ; 2° La prophétie dans l'A. T. — Prof. HIRSCH : Le Talmud et le N. Testament. — Prof. MATHEW : 1° Saint Matthieu ; 2° Saint Jean ; 3° Romains ; 4° Les épîtres pastorales. — Prof. ARNOLT : Les Septante, Philon, histoire de la critique du N. T.

COLUMBIA COLLEGE, NEW-YORK. — Dr YOUNG : Les Épîtres. — Prof. EGBERT : Jérémie dans la Vulgate et les Septante. — Prof. GOTTHEIL : Samuel.

HARVARD. — Prof. TOY : Histoire de la littérature hébraïque, avant le christianisme. — Prof. THAYER : 1° Conditions politiques, morales, sociales, religieuses du monde à l'époque où le Christ apparut ; 2° Introduction au N. T. Origine, histoire des écrits, formation du Canon ; 3° Étude des 4 grandes épîtres paulines. — M. ROPES : 1° L'enseignement de Jésus dans les Paraboles ; 2° Étude des Actes des Apôtres.

OBERLIN (Ohio). — Prof. GATES : Poésie de l'A. T. Les Psaumes. — Prof. BOSWORTH : 1° Hébreux et Apocalypse ; 2° Épîtres pastorales ; 3° Les Paraboles ; 4° L'enseignement de saint Paul.

UNIVERSITÉ DE MINNESOTA. — Prof. BENTON : Isaïe.

UNIVERSITÉ DE PENNSYLVANIE. — Prof. JASTROW : 1° Ruth ; 2° Psaumes choisis ; 3° Les livres de Samuel. — Prof. HILPRECHT : Osée, Nahum, Habacuc.

TUFTS. — Prof. HARMON : 1° Introduction aux Évangiles ; 2° La doctrine de Jésus. — Prof. CURTIS : Sociologie de l'A. Testament.

VANDERBILT. — Prof. ALEXANDRE : 1° Épître aux Romains, aux Corinthiens ; 2° Apocalypse ; 3° Introduction au N. Testament et haute critique. — Prof. STEVENSON : 1° Études sur Amos, Malachie, Abdias, Michée ; 2° Les prophéties messianiques.

YALE (New Haven Massachussets). — Prof. SANDERS : 1° Étude historique et littéraire des législations comparées de l'Exode, du Deutéronome, de Samuel, des Rois et des petits Prophètes ; 2° Michée et Abdias. — Doct. CREELMAN : 1° Jérémie, Esdras et Daniel ; 2° La Sagesse dans l'A. T.

Publications et revues d'Angleterre. — L'excellent recueil des *Texts and studies* de Cambridge s'est enrichi de deux fascicules. Feu le professeur Bensly, qui avait découvert il y a vingt ans la lacune du IV^e livre d'Esdras (chap. VII, entre les versets 35 et 36), préparait une édition complète de ce livre. Elle a été mise au jour par M. le professeur James qui l'a fait précéder d'une introduction et suivre d'un index des mots latius et des noms propres. M. James, qui est un paléographe dont l'éloge n'est plus à faire, et surtout depuis sa publication du catalogue des manuscrits du Fitzwilliam Museum (voyez l'article de M. Berger dans le *Bulletin critique* du 5 nov. dernier), s'est attaché dans son introduction à peu près exclusivement aux questions de critique textuelle ; il se défend de donner des conclusions sur les différentes parties du livre et sur leur âge relatif. M. Samuel Berger disait : « Quant au IV^e livre d'Esdras, l'étude de ce livre aussi curieux qu'important doit être entièrement renouvelée. » Voilà qui est fait en grande partie par la publication d'un texte soigné. — Dans le deuxième fascicule, M. Armitage Robinson revient sur la question d'Euthalius. L'auteur place l'œuvre d'Euthalius vers l'an 350, et reconnaît l'existence d'une revision faite en 396 par un certain Evagrius de Césarée. Evagrius ne nous oblige donc pas à supprimer Euthalius. Ce système a exercé une certaine influence sur le *Sinaiticus* et le *Vaticanus*, aussi bien que sur les meilleurs manuscrits de la Vulgate ; ce rapprochement ne permettrait pas de conclure que les deux grands manuscrits grecs sont d'origine italienne, puisque, comme

les latins, ils pouvaient avoir leurs modèles à Césarée. Euthalius se préoccupait beaucoup moins de stichométrie que de colométrie, c'est-à-dire qu'il attachait plus d'importance à mettre le sens en relief qu'à compter les syllabes. Son système se retrouve le plus fidèlement dans le ms. H. M. Armstrong enrichit son volume de près de seize pages de ce dernier manuscrit qu'il est parvenu à lire. Il ne croit pas, comme M. Conybeare, que le texte d'Euthalius ait été conservé dans la version arménienne sous sa forme la plus pure, cette version contenant des éléments syriaques très anciens. Questions difficiles soulevées et traitées avec un tact délicat, mais qui font partie d'un réseau compliqué et qui doivent emprunter à d'autres problèmes la solution qu'elles peuvent contribuer à fournir.

L.

Article très suggestif de M. Conybeare dans l'*Expositor* (Décembre 1895). On sait que ce savant a découvert dans un manuscrit arménien du cinquième siècle une rubrique attribuant la finale de Marc à Ariston Eritzu ou Ariston le presbytre. Provoqué par les commentaires auxquels cette trouvaille a donné lieu en Allemagne, surtout de la part de Zahn et de Resch, M. Conybeare donne ses propres conclusions sur les points qu'elle met en lumière. La version arménienne des Évangiles aurait dû sa première origine à des gloses interlinéaires; elle était achevée vers 400, et contenait alors la finale de Marc. Pourquoi a-t-on éliminé ces versets? Si on a retranché Luc xxii, 43-44 pour des motifs dogmatiques, l'histoire de la femme adultère a été supprimée pour des raisons critiques. Or il est très remarquable que le ms. de Edschmiadzin de 989 la contient sous une forme particulière qui parle *des péchés*, et non du péché de cette femme. Il n'y a donc plus de raison de douter que ce soit bien celle dont parle Eusèbe (*Hist. eccl.* III, 39) qui figurait dans Papias et dans l'Évangile selon les Hébreux. Dès lors les Arméniens l'auraient éliminé de l'Évangile de saint Jean, parce qu'ils y auraient vu l'œuvre, non plus de l'apôtre Jean, mais de Jean le presbytre, l'une des autorités de Papias. Mais n'est-il pas remarquable que sa seconde autorité soit Ariston? On s'expliquerait ainsi et comment Ariston est l'auteur de la finale, et comment reçue d'abord elle a été ensuite rejetée par les Arméniens comme non authentique. M. Conybeare reconnaît d'ailleurs un cachet très primitif à cette finale. Les conjectures deviennent trop hardies lorsqu'il attribue la perte de la finale authentique de Marc à la variété des traditions primitives sur la scène de l'Ascension. Pourtant la morale de tout cela paraît assez bonne. Il y a donc eu, au cinquième siècle, un travail de critique dont le résultat a été d'éliminer des manuscrits des passages qui étaient en paisible possession de la canonicité. Le fait mis en pleine lumière, il nous sera moins facile peut-être de soutenir l'authenticité absolue de la finale de Marc et de l'histoire de l'adultère, mais la canonicité primitive sera établie, malgré le témoignage négatif de certains manuscrits. Ces indications n'épuisent pas le riche contenu de l'article de M. Conybeare.

L.

La librairie Clark (d'Édimbourg) annonce la prochaine publication d'un nouveau *Dictionary of the Bible*, rédigé sous la direction de M. James Hastings. On cite parmi les collaborateurs et les articles promis MM. Armitage Robinson (art. *Communion*), Agar Beet (*Christology*), Bernard (*Fall, Miracles, Nature*), Driver (*Abomination, Azazel, Day of atonement, Priests and levites*), Lock (*Pleroma, Kenosis, Son of man*), Otteley (*Incarnation, Son of God*), Plummer (*Sacraments*), Swete (*Holy Spirit*), Sanday (*Jesus-Christ*), Burkitt (*Arabic versions*), Chase (*Peter, Jude*), Conybeare (*Armenian Version, Greece, Philo.*), Gwatkin (*Church government in the apostolic age*), Rendel Harris (*Sinai, Sibylline oracles*), Headlam (*Acts*), James (*Antichrist, Apocalypse*), Mayor (*James*),

Robertson (*Romans, Corinthians*), Ryle (*Israel, (Genesis,)* etc. On compte sur quatre volumes d'environ 900 pages l'un. — Félicitons M. Hastings de sembler vouloir faire une large part à l'élément théologique proprement dit, dans son dictionnaire.

S.

The Bible and the monuments, primitive Hebrew records in the light of modern Research. — Tel est le titre d'un volume in-8° que M. BOSCAWEN a fait paraître en 1895, chez Eyre et Spottiswoode, à Londres. Ce n'est là que le commencement d'une série de publications que l'auteur se propose de faire sur les rapports entre les données bibliques et les découvertes modernes. Le but de M. Boscawen n'est nullement de faire la critique des traditions consignées dans l'Ancien Testament; il veut simplement mettre à la portée de ceux qui se livrent à l'étude de la Bible, et ne sont point spécialistes en assyriologie ou en égyptologie, les monuments et les inscriptions dont la connaissance leur est nécessaire. Le volume dont nous rendons compte à nos lecteurs traite des documents concernant la création, la chute, les commencements de la civilisation, le déluge, la mort et l'outre-tombe. Ce qui augmente beaucoup l'intérêt et l'utilité de cet ouvrage, c'est qu'il contient un bon nombre de photographies d'inscriptions, de bas-reliefs, et d'autres monuments. Ces photographies, bien que réduites comme l'exigeait le format du livre, sont incontestablement préférables aux gravures que l'on voit ordinairement dans la plupart des ouvrages de vulgarisation du même genre. Aux éloges mérités que l'on doit adresser à l'auteur, il faut cependant joindre une observation. Fidèle aux principes généralement admis par les assyriologues anglais, M. Boscawen se montre un partisan décidé de l'opinion d'après laquelle les Babyloniens et les Assyriens auraient emprunté l'écriture cunéiforme à une ancienne population touranienne, c'est-à-dire aux Accadiens. Il est, assurément, tout à fait libre d'adopter, sur la fameuse question accadienne, le sentiment qui lui paraît le meilleur. Cependant, il devrait prendre la théorie opposée plus au sérieux qu'il ne le fait, puisqu'elle est aujourd'hui soutenue par plusieurs assyriologues de valeur, et qu'elle semble gagner de nouveaux partisans de jour en jour. On peut donc se permettre de regretter qu'une manière de voir si digne de considération soit rejetée par M. Boscawen du ton le plus affirmatif, et accusée par lui d'être en « contradiction directe » avec l'esprit sémitique.

Y.

Nous sommes bien en retard pour signaler le volume publié par la librairie Eyre et Spottiswoode : *Aids to the student of the Holy Bible* (Londres, 1893). Ce livre est un recueil de notions brèves et substantielles dont on a confié la rédaction aux meilleurs biblistes de l'Église Anglicane. M. Swete (de Cambridge) traite de l'histoire de la Bible (langues, canon, manuscrits, versions, interprétation, inspiration). L'analyse de chaque livre et la notice de sa composition est faite, pour l'Ancien Testament par M. Stanley Leathes et M. Girdleston, pour les deutérocanoniques par M. Wright, pour le Nouveau Testament par M. Sanday. Puis vient une synopse des quatre évangiles, par M. Green. Un relevé des citations que le Nouveau Testament renferme de l'Ancien par M. Swete. Une notice sur la poésie hébraïque, par M. Girdlestone. Une explication des termes techniques hébreux dans les psaumes, par M. Cheyne. Une étude sur la musique de la Bible, par M. Stainer; sur l'ethnologie de la Bible, par M. Sayce; sur la Bible et les monuments de l'Orient, par le même et par M. Boscawen; sur la chronologie de la Bible par M. Green; sur les sectes juives, par le même; sur les monnaies, poids et mesures de la Bible, par MM. Madden et Hole; sur les métaux et pierres précieuses, par

M. Maskelyne, etc., etc. C'est une petite encyclopédie biblique fort intelligemment conçue et soigneusement exécutée. Elle se termine par une concordance pour l'usage de la *Revised version*, et d'un atlas géographique. L'esprit de cette publication est très pur anglican, et on en pourrait relever çà et là les traces fâcheuses. Ainsi (p. 14), M. Swete constate que la France actuelle manque d'une version française de la Bible, et il ajoute qu'il n'y a guère de chance qu'on lui en donne une, « *until the Gallican Church has recovered her ancient liberties.* » Cette assertion est bien imprudente. Le plus piquant est que, douze lignes plus haut, M. Swete, parlant de la version de M. de Sacy, rapporte qu'il exécuta cette version « *during his imprisonment in the Bastille.* »

S.

— Le fascicule de février 1896 des *Proceedings of the Soc. of bibl. arch.* contient un milliaire égyptien intéressant (IV^e siècle?) : il a été acheté à Alexandrie en 1889 par M. Reichardt et est conservé aujourd'hui à Dorchester : A CHAEREV. M. XII. — ΑΠΟ ΧΑΙΡΕΟΥ. M. IB. ΜΕΧΡΙ ΕΡΜΟΥΠΟΛΕΩΣ. M. IB. M. Griffith, qui publie cette inscription, aurait pu rappeler qu'il est question de ce *Chaereu* dans des textes chrétiens. Ainsi la *Chronique* athanasienne de Vérone mentionne que saint Athanase, chassé d'Alexandrie par l'empereur Julien, « *commoratus est circa There u (sic).* » Dans la *Vie de saint Antoine* (c. 86), on nous montre le duc d'Égypte, Balakios, sortant d'Alexandrie avec le préfet d'Égypte, Nestorios, pour se rendre à *Chaereu* : εἰς τὴν πρῶτην μονὴν Ἀλεξανδρείας τὴν λεγομένην Χαίρεου : *Chaereu* était la première « station » au sortir d'Alexandrie sur la route d'Hermopolis Parva, dans le Delta.

S.

Les *Aspects of Judaism* de MM. Abrahams et Montefiore (Londres, Macmillan, sont un recueil de seize sermons prêchés par ces deux rabbins dans diverses synagogues, Londres, Cambridge, etc. Un judaïsme où la loi ne commande que la moralité sans cérémonialisme, où la foi n'impose qu'un Dieu sans miracle, où le judaïsme ne diffère guère du christianisme des Unitariens, où l'A. T. se réduit à l'esprit des psaumes ou du « second Isaïe », — tout cela constitue une transformation curieuse à noter du pharisaïsme talmudiste en un vague maçonisme. Bon pour le *Parliament of Religions!*

S.

— Sur les deux volumes de M. SAYCE (*The Egypt of the Hebrews and Herodotos et Patriarchal Palestine* (Londres, 1895), on lira la recension que leur consacre l'*Athenaeum* (22 février 1896). Le critique anonyme est d'avis que ces deux livres sont des « réchauffés » (*sic*) de l'*Herodotos* et de *The higher criticism and the monuments* du même auteur, et que, à l'exception d'un chapitre sur les Ptolémées dans *The Egypt, etc.*, cette dernière manifestation de l'activité de Sayce ajoutera peu à son autorité.

S.

L'enseignement biblique à Cambridge. — M. SWETE : Le ministère galiléen de N.-S. — M. MASON : La christologie du N. T. — M. ROBINSON : 1^o Épître aux Ephésiens ; 2^o Introduction à la littérature chrétienne primitive. — M. RYLE : 1^o La doctrine religieuse de la Genèse ; 2^o L'histoire d'Israël dans ses relations avec l'Assyrie et la Babylonie. — M. STANTON : Le problème synoptique. — M. KIRKPATRICK : 1^o Introduction aux psaumes ; 2^o Joël, Amos, Abdias. — M. GWATKIN : 1^o Histoire de l'Église primitive ; 2^o critique textuelle du N. T. — M. HARRIS : Paléographie grecque. — M. BARNES : 1^o Le canon du N. T. ; 2^o Grammaire hébraïque. — M. BE-

THUNE BAKER : 1^o Épître de saint Jacques; 2^o Épître aux Galates. — M. STREANE : Explication sur l'hébreu des livres des Rois. — M. KNIGHT : Critique textuelle. — M. BROOKE : 1^o Histoire du canon du N. T.; 2^o Commentaire d'Origène sur saint Jean. — M. GRAY : Épître aux Philippiens. — M. FOAKES JACKSON : Histoire de l'A. T. — M. MAC LEAN : 1^o Explication sur l'hébreu des livres des Rois; 2^o Cours d'araméen chrétien palestinien. — M. FORBES ROBINSON : L'évangile de saint Mathieu. — M. WATSON : 1^o Histoire d'Israël; 2^o Cours élémentaire d'hébreu. — M. COX : L'épître de saint Jacques et l'épître aux Galates. — M. BOUGHEY : 1^o La première aux Corinthiens; 2^o S. Matthieu. — M. CHAPMAN : Syntaxe hébraïque. — M. MURRAY : 1^o S. Luc; 2^o La première aux Corinthiens. — M. THACKERAY : 1^o La première aux Corinthiens; 2^o Grammaire du N. T.

L'enseignement biblique à Oxford. — M. INCE : Études sur le N. T. — M. DRIVER : 1^o Isaïe I-XXXV; 2^o Psaumes LXIII-CL. — M. WHITE : La Genèse sur l'hébreu. — M. STENNING : Samuel I et II. — M. WHITE : Psaumes I-XLI. — M. WRIGHT : Le texte des Septante de Daniel. — M. CHEYNE : 1^o Isaïe I-XXXIII, problèmes textuels et théologiques; 2^o Introduction à l'histoire des Israélites. — M. COOKE : Théologie de l'A. T. — M. BEBB : Introduction au N. T. — M. SPOONER : 1^o S. Matthieu; 2^o Éléments de la critique du N. T. — M. MOORE : S. Jean. — M. HEADLAM : Actes des Apôtres. — M. LOCK : 1^o Introduction aux épîtres paulines; 2^o Thessaloniens, Corinthiens, Éphésiens, Pastorales. — M. BUSSELL : Épîtres aux Romains. — M. OTTLEY : Épître aux Hébreux. — M. CARLYLE : 1^o Galates, Philippiens, Colossiens, 2^o le canon du N. T. — M. SANDAY : Le problème synoptique. — M. NEUBAUER : 1^o Hébreu rabbinique; 2^o Histoire des Juifs. — MM. COOKE, STENNING, BURNEY, ALLEN : Cours d'hébreu.

Études bibliques en Espagne (1). — On nous écrit de Vienne (Autriche) : L'Encyclique de S. S. Léon XIII sur l'étude des Saintes Écritures a trouvé aussi de l'écho dans la catholique Espagne. Elle a été une des causes principales qui ont déterminé Don Jrúdz Valbuena à publier l'ouvrage dont nous sommes heureux d'analyser la première partie. L'auteur, un des premiers dignitaires du chapitre de la primatiale d'Espagne et recteur du grand séminaire de Tolède, s'était déjà fait connaître et apprécier en Espagne par ses écrits de philosophie sociale et par ses vigoureuses attaques contre certains pseudo-exégètes libéraux, tributaires ou rhapsodes du rationalisme germano-français. Il vient maintenant de consacrer sa plume à la cause de l'exégèse par la conception d'un plan dont les vastes proportions embrasseront tout l'Ancien Testament. La première partie de son travail, — l'ouvrage sera complet en trois gros volumes, — est consacré à la Genèse. Ce premier volume divisé en deux livres débute par une introduction qui expose l'état de la question et la position à prendre par l'exégèse catholique. Puis vient un aperçu de l'histoire du rationalisme moderne et enfin la détermination du but que se propose l'auteur : étudier la Bible à la lumière reflétée par les découvertes modernes, suivre celles-ci pas à pas dans leur développement successif, et en faire ressortir la merveilleuse harmonie avec nos Saintes Lettres. Avec une compétence théologique que personne ne saurait contester, appuyée d'une érudition qui est au courant de ce qui a paru de meilleur de nos jours sur cette question, l'auteur s'occupe successivement des découvertes modernes en Égypte et en Assyrie, de leur valeur probante, et les applique aux divers épisodes de la Genèse, à ceux surtout qui ont été le point de mire des attaques rationalistes.

(1) *Égipto y Asiria resucitados*; primera parte, por D. Ramiro Jrúdz Valbuena Rector del Seminario Conciliar de S. Ildefonso Toledo. — Librería Menor, Hermanos, 8 p.^{tas}.

« Avec une sage réserve et un louable discernement, eu égard au pays auquel s'adresse surtout cet ouvrage, l'auteur évite « généralement » les controverses sur les points encore discutés pour s'inspirer surtout des données définitivement acquises à la science. Nous disons *généralement*, parce qu'il fait exception pour une question à l'ordre du jour par son importance : celle du déluge. Notre auteur se range hardiment parmi les *maximistes*, comme on les appelle aujourd'hui. Avec une assurance d'allures qui dénote l'esprit convaincu, il rejette l'opinion des *mixtes* et des *minimistes*. L'Éminentissime cardinal Gonzalez, M^{sr} Vigil et le P. Armtero principalement, trois Dominicains, avaient abordé en effet en Espagne cette question. Les indications préliminaires que fournit notre auteur avant de s'arrêter au fond de la controverse, indiquent chez lui une certaine largeur d'idées : et la décision qu'il oppose à ce qu'il appelle « une théorie nouvelle » montre qu'il n'est pas disposé à jurer « in fide magistri ». Avec une sûreté de jugement plus large que le P. Armtero, il avoue franchement que la question en litige est de celles que Dieu a laissées à la décision des hommes, aussi traite-t-il ses adversaires avec une réserve digne de tout éloge. Quant au fond de la question, c'est chose jugée pour lui : la théorie des particularistes est selon lui dénuée de tout fondement scientifique, et c'est avec une foi absolue qu'il développe ses raisons.

« Sans vouloir méconnaître la compétence de l'auteur et la loyauté de son argumentation, nous nous permettons de ne pas croire ses raisons de nature à forcer beaucoup de convictions. L'accusation lancée à la face des particularistes d'avoir peur du miracle n'est pas sans être quelque peu banale ; il faut en dire autant de sa crainte de voir ces transactions avec le naturalisme entraîner des conséquences fatales (p. 266). Mais il se trouve ici arrêté par une figure imposante : celle du cardinal Gonzalez, un des plus grands particularistes. L'auteur le reconnaît sans détour, mais regrette que l'illustre Prince de l'Église ait donné dans une telle hypothèse par simples « scrupules scientifiques ». Nous, nous déplorons franchement que notre auteur ait dépensé tant de travail à soutenir une hypothèse aujourd'hui condamnée à disparaître et dont le moindre défaut est d'être impuissante à donner une solution aux difficultés contre lesquelles elle se heurte. Mais les généralités ne satisfont point Don J^{rdz} Valbuena, aussi développe-t-il ses principales objections croyant les résoudre d'une manière satisfaisante. C'est encore une bonne qualité : suivons-le dans ses lignes principales. Après avoir cité le passage de la Genèse (c. vi), l'auteur conclut que tout lecteur sans prévention de ce chapitre conclura à l'universalité absolue du grand cataclysme, parce que les termes sont des plus universels : *toute la terre, toute chair*, etc. A cette première raison, contentons-nous de remarquer que de tout temps ces expressions se sont entendues du monde connu sans exception ; de plus il est inexact d'affirmer avec l'auteur que Moïse aurait pu fort bien parler avec exactitude mathématique sans avoir eu une révélation expresse. La parité qu'on cherche à établir entre Moïse placé dans une telle circonstance et la connaissance d'un paysan sur l'ubiquité de Dieu, alors même que notre rustre ignore jusqu'au mot de géographie, est plus spécieuse que scientifique, puisque l'idée religieuse chez celui-ci entraîne un ordre tout autrement universel que le *fait* relaté par la Genèse. Du reste, vouloir conclure du chap. vii, v. 19 à l'universalité absolue de déluge, équivaldrait à affirmer que celui qui parle dans le chap. i, 14 du Kohelet a vu, sans exception, absolument tout ce qui se fait sous le soleil ; l'expression est presque identique. Ajoutons que la Bible elle-même n'a pas intérêt à cette universalité, étendue à d'autre qu'au monde ancien, comme le dit saint Pierre (II Petri, ii, 5 : καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἔφειλατο). C'est là le sens, et le seul, de la Bible. — L'auteur s'appuie ensuite sur l'argument de tradition, cons-

tante, dit-il, à soutenir l'universalité absolue. Il oublie cependant que cet argument dogmatique n'a de valeur que dans les questions de dogme et de mœurs. Sur tout autre terrain, et particulièrement dans les questions libres et par conséquent soumises à discussion, cet argument ne saurait être invoqué. Nous pourrions faire la même observation relativement à l'interprétation des Pères, s'il n'était constant qu'ils ne peuvent nous donner aucune solution, par la bonne raison que la question ne s'était pas posée pour eux. — Pour échapper à l'objection de la multiplicité des miracles, notre auteur se réfugie derrière une théorie plus ingénieuse que fondée. Tout en soutenant que chacune des circonstances du célèbre cataclysme a été miraculeuse, Don Jrúdz Valbuena ne croit pas au besoin de multiplier les miracles, parce que « le caractère surnaturel imprimé à une circonstance quelconque du fait dit miraculeux se transmet au fait en entier, et qu'il est illogique de dire qu'une partie de celui-ci revêt un caractère miraculeux, et l'autre non » (p. 282). — Pour ce qui est de la possibilité de renfermer dans l'Arche toutes les espèces d'animaux, nous nous permettons de dire qu'il y a là une hyperbole bien problématique, sans compter que la construction d'un tel bâtiment eût supposé quelque chose d'analogue aux produits des plus grands chantiers modernes. Enfin redisons avec le cardinal Gonzalez (*La Biblia y la Ciencia*) que les calculs de Silberschlag ne sont que de pures hypothèses.

On voit par cet exposé que les raisonnements avancés par l'auteur ne sont pas de nature à faire la conviction dans beaucoup d'esprits.

« Plus loin, notre auteur plaisante agréablement la distinction entre Helohistes et Jehavistes : nous accordons volontiers qu'on ait peut-être abusé de ces termes, mais l'examen interne et approfondi du texte pourrait bien nous obliger à reconnaître la diversité des sources, sans trop nous soucier des noms. Enfin D. Jrúdz semble craindre quelque peu l'introduction de la critique interne dans le domaine de l'exégèse. Pour le rassurer, contentons-nous de citer les paroles suivantes de M^{sr} l'évêque de Toulon (*Dictionnaire Vigouroux*) : « L'invasion de la critique dans les études bibliques effraie à tort ; elle n'est pas plus dangereuse en soi que ne le fut, par exemple, au moyen âge l'introduction de la philosophie d'Aristote dans la théologie. » Rassurons-nous donc, et mettons notre honneur à en faire usage dans la mesure indiquée par le Souverain Pontife Léon XIII.

« En résumé, nous reconnaissons le mérite incontestable de cet ouvrage qui représente pour l'Espagne une initiative très heureuse ; mais nous eussions souhaité qu'elle fût établie sur des bases plus larges. Quand donc entrerons-nous dans la voie du véritable progrès ? Du reste, malgré les réserves que nous avons cru devoir formuler, nous constatons avec joie la doctrine saine de cet ouvrage : tous ceux qui dans ce pays, catholique par autonomasie, défendent la cause de la Bible y pourront puiser d'amples renseignements. Les limites d'un compte rendu nous empêchent d'analyser plus au long cet ouvrage remarquable, qui, malgré ses imperfections et ses ombres, demeurera pour l'Espagne une initiative originale et vigoureuse : et tous ceux qui, comme nous, auront eu le plaisir de parcourir ce premier volume, ne le fermeront point sans vivement désirer l'apparition à bref délai de la suite annoncée. »

D. LASTRAS, O. P.

Publications et revues françaises. — Le cahier du 1^{er} janv. 1896 de la *Revue des questions historiques* renferme un excellent mémoire de M. ALLARD sur « La situation légale des chrétiens pendant les deux premiers siècles », où l'auteur, reprenant ses propres recherches sur ce sujet, les accorde aux récents travaux de Neumann, de Ramsay, de Hardy. Sans avoir connu l'article publié ici-même sur cette matière

(*Revue biblique*, 1894, p. 503-521), l'auteur tombe d'accord avec notre collaborateur, particulièrement sur la question de l'*institutum neronianum*, comme dit Tertullien, à savoir du régime juridique inauguré contre les chrétiens par Néron. C'est un point de la plus haute importance pour l'histoire même théologique des origines chrétiennes. A regretter que (p. 19) M. Allard écrive : « Le système qui plaçait au lendemain de la persécution de Néron la composition de l'Apocalypse est universellement abandonné aujourd'hui. » Non, la question de l'Apocalypse n'est pas susceptible, malheureusement, de solutions aussi présumptives : en toute hypothèse l'expression « universellement abandonnée » n'est pas aussi exacte que nous l'aurions souhaité. Cf. *Revue biblique*, 1896, p. 137.

S.

Dans le même cahier de la même *Revue des quest. hist.* (p. 304-306), le R. P. Delahaye, Bollandiste, consacre une notice au volume de M. JEAN RÉVILLE, *les Origines de l'épiscopat* (Paris, 1894), et formule à son sujet de justes et courtoises réserves. Nous aurions souhaité des réserves plus nombreuses encore. Trop des affirmations de M. Réville sont influencées par un rationalisme à tendances protestantes. Peu personnel, plutôt adaptateur des théories allemandes courantes que créateur de vues nouvelles, M. Réville est moins « libre-penseur » que ne le croit le R. P. Cela dit, on ne saurait mieux s'exprimer que le R. P. quand il écrit : « Je ne veux pas décider si la conviction d'être en possession de la vérité ne ralentit pas, chez certains catholiques, l'ardeur des recherches scientifiques. Mais il ne m'est pas évident que, dans les matières théologiques, le rationaliste soit plus à l'abri du préjugé que le croyant. A la place de quelques propositions définies, qui laissent à la spéculation plus de champ qu'on ne pense, il doit admettre un certain nombre de *postulata* qui ne sont pas beaucoup moins gênants que les dogmes catholiques. La négation de la divinité de Jésus-Christ et de la mission de l'Eglise posée en principes entraîne de bien grosses conséquences... : l'érudit qui aborderait avec une entière liberté d'esprit l'étude d'un texte comme celui de saint Matthieu xvi, 13-20, n'aurait pas recours aux subtilités que M. Réville, après d'autres, fait valoir pour en atténuer la portée. »

S.

Il vient de paraître, à la librairie Letouzey, un ouvrage dont le but est scientifique et non exégétique, mais qui fournit d'abondants documents et met au courant d'un grand nombre de faits touchant des questions qui se rattachent à la Bible. Cet ouvrage, intitulé *Les origines, Questions d'Apologétique* (un vol. in-8°), a pour auteur M. Guibert, professeur de sciences au séminaire Saint-Sulpice, à Issy. Il comprend sept études, qui ont été publiées d'abord dans la *Revue du clergé Français*. Nous les énumérons ici, en signalant ce qui, dans chacune d'elles, a quelque rapport avec l'exégèse : 1° *Cosmogonie* : L'auteur témoigne d'une tendance marquée vers l'idéalisme, et fait la réfutation du concordisme. 2° *Origine de la vie* : L'intervention directe de Dieu est démontrée nécessaire pour donner l'ébranlement vital. 3° *Origine des espèces* : M. Guibert ne croit pas que la Bible restreigne notre liberté sur cette question. Il incline vers une opinion qui tient compte des faits, et qu'il appelle évolutionnisme modéré. Cette opinion se résume en ces mots : il y a eu évolution, mais en vertu d'une loi posée par Dieu ; l'évolution ne peut être due au hasard, car le hasard ne rendrait point compte de l'ordre. 4° *Origine de l'homme* : L'origine divine de l'âme humaine est fermement établie. Quant au corps humain, l'auteur ne pense pas

que la science puisse résoudre la question de son origine, tant les raisons se contrebalancent; il se déclare prêt à accepter la décision qu'on lui démontrera donnée sur ce point par la Bible, si toutefois la Bible en donne une. 5° *Unité de l'espèce humaine*: La définition de l'espèce étant devenue très obscure depuis qu'on en a nié l'existence, M. Guibert s'attache à prouver l'unité d'origine, et fait voir que l'on doit considérer tous les hommes comme descendant d'un couple unique, quelle que soit l'opinion que l'on admette sur l'origine du corps humain. 6° *Antiquité de l'espèce humaine*: L'auteur établit que cette question ne peut être résolue ni par l'histoire, ni par les traditions populaires, ni par la Bible. L'espace de 18.000 ans lui semble être le maximum du temps qui s'est écoulé depuis l'apparition de l'homme sur la terre. 7° *État de l'homme primitif*: Remontant le cours des âges à l'aide des restes de l'industrie humaine, l'auteur arrive à cette double conclusion: A) que l'homme a toujours manifesté une véritable intelligence humaine; B) qu'à ses débuts, il eut une civilisation très élémentaire, une science très bornée, et qu'il a, depuis, progressé d'une manière continue dans la voie de la civilisation. Il laisse d'ailleurs aux théologiens le soin de dire ce qu'était le premier homme au point de vue surnaturel.

Y.

M. Lévesque, professeur d'Écriture sainte au séminaire Saint-Sulpice, a publié dans la *Revue des Facultés catholiques de l'Ouest* (numéro de décembre 1895) un intéressant article sur la « Nature de l'Inspiration ». Il commence par y rappeler les deux principes qui doivent servir de guides en un tel sujet: le premier, établi par l'enseignement de l'Église, est que Dieu est vraiment l'auteur des saintes Écritures; le second, ressortant avec évidence de l'examen des Livres sacrés, est que les écrivains inspirés sont aussi véritablement auteurs, agissant d'une manière libre et personnelle. À la lumière de ces principes, M. Lévesque examine les trois éléments que les théologiens reconnaissent dans l'inspiration: 1° impulsion donnée à la volonté; 2° secours guidant l'intelligence; 3° influence sur la rédaction par une assistance continue. Il dit peu de chose sur le premier de ces éléments, et se contente d'indiquer brièvement la part des circonstances providentielles extérieures et celle de la grâce intérieure. Sur le deuxième élément, il s'étend beaucoup plus, et les pages qu'il lui consacre peuvent être considérées comme les meilleures de son article. On trouverait difficilement ailleurs des notions plus justes et plus nettes sur les caractères par lesquels le secours donné à l'intelligence dans l'inspiration se distingue de la révélation. En ce qui concerne le troisième élément, M. Lévesque rejette la fameuse question de l'inspiration verbale ou non-verbale, question qui lui paraît n'avoir aucun sens pour quiconque s'est fait une idée bien précise de l'inspiration. La pensée qui lui semble la plus conforme avec la manière de voir des Pères et des anciens théologiens, c'est que, dans un livre inspiré, l'œuvre concrète tout entière est de Dieu comme cause première, et de l'écrivain comme cause seconde. — Suivent les conclusions, assez amplement développées. Puisque Dieu est vraiment auteur des Livres Saints, tout ce qu'ils contiennent s'y trouve par l'effet de sa volonté, et, par conséquent, nulle erreur ne peut être enseignée par la Bible. Cependant, si tous les détails renfermés dans chaque livre inspiré sont réellement voulus par Dieu, ils ne le sont pas tous de la même manière. Ceux qui se rapportent au but même du livre sont voulus par Dieu directement; mais ceux qui sont seulement accessoires relativement à ce but, ne sont voulus par lui qu'indirectement. Il ne faut donc pas s'attendre à voir ces derniers exprimés d'une manière aussi précise et aussi complète que les premiers. Cette remarque jette une certaine lumière sur la manière de résoudre les difficultés scientifiques ou historiques auxquelles le

texte sacré peut donner lieu. Dieu, qui ne se propose ni de nous donner des leçons de sciences, ni de nous faire un cours d'histoire, laisse les écrivains inspirés employer dans les matières scientifiques le langage populaire, basé sur les apparences, et, dans les questions historiques, la manière de parler usitée dans la conversation courante, où personne ne vise à une précision rigoureuse. — Telles sont, en résumé, les idées que développe M. Lévesque. Il n'est pas douteux que la lecture de son travail intéressera vivement tous ceux qui s'occupent d'études bibliques ou théologiques.

Y.

Dans la séance du 14 février dernier de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, M. CLERMONT-GANNEAU entretient la Compagnie d'inscriptions romaines découvertes en Syrie, sur la route de Damas à Beyrouth. Il s'agit de trois colonnes milliaires gravées sous les règnes d'Adrien, de Constantin et de Constance; l'intérêt de la trouvaille réside surtout dans les renseignements topographiques que les archéologues peuvent en tirer pour la géographie de la région. Il n'est pas moins curieux de constater la juxtaposition au même lieu de plusieurs milliaires; le fait n'est pas unique, d'ailleurs; MM. Héron de Villefosse et Heuzey en rappellent d'autres exemples. — Dans la séance du 21 février, le même M. CLERMONT-GANNEAU fait une communication sur une intaille récemment découverte au cabinet des Médailles. Malgré son exigüité (16 millimètres), ce monument offre un vif intérêt, car c'est un cachet d'origine israélite datant du sixième siècle avant notre ère. Les signes, de forme phénicienne appartenant au vieil alphabet israelite, qui y sont gravés, doivent être ainsi interprétés : « Que Jéhovah soit compatissant : Œuvre de Jéhovah. » L'écriture est celle qu'employaient les Israélites antérieurement à la captivité. Cette communication donne lieu à une série d'observations présentées par MM. Deloche, de Vogüé, Oppert.

— M. Oppert fait part (*Séance du 13 mars*) d'une découverte de notre collaborateur le R. P. Scheil, d'après laquelle le dernier roi de Ninive, Sin-Sar-Iskun, était fils du grand conquérant Sardanapale, monarque grammairien et archéologue. Il donne ensuite la restitution d'un texte écrit en trois langues, le perse, le médique et l'assyrien, provenant du roi Artaxerxès II Mnémon, et relatif à l'édification d'un palais à Ecbatane (l'Hamadan d'aujourd'hui), capitale de la Médie. M. Clermont-Ganneau présente les deux stèles de Nérab qu'il a acquises pour la commission du *Corpus inscriptionum semiticarum* et qui vont faire partie du musée du Louvre. Ces monuments sont d'un haut intérêt pour l'archéologie orientale et pour l'épigraphie sémitique. Ils proviennent des environs d'Alep. Les inscriptions qui y figurent sont écrites en araméen archaïque, dans le même alphabet que la stèle de Mésa et les monuments de Zendjirli. Il termine en constatant qu'on se trouve, dans la région d'Alep, en présence d'un gisement archéologique de grande importance et exprime le vœu que de nouvelles fouilles puissent être faites avec le concours du gouvernement ottoman; elles seront certainement fécondes.

S.

Enseignement biblique en Hollande. — Nous avons (*Revue biblique*, 1896, p. 157) par méprise compté les quatre universités hollandaises au nombre des établissements catholiques. On nous écrit de Hollande pour nous signaler notre erreur, d'autant plus fâcheuse « après le bruit qu'on a fait à l'annonce qu'un prêtre catholique, M. de Groot, était nommé professeur à l'une de ces universités tout à fait protestante ».

S.

Publications et revues italiennes. — On n'est jamais en retard pour signaler des publications comme le livre du R. P. di Carra, *Gli Hethei-Pelasgi, ricerche di storia e di archeologia orientale, greca ed italica* (Rome 1894).

Au seizième siècle avant notre ère, un peuple était établi solidement sur les deux versants du Taurus, celui que les Égyptiens appellent Khiti et les Assyriens Khatti. A peine effleuré par les victoires de Thoutmosis III, il ne commença à s'étendre vers le sud qu'un siècle et demi plus tard, au moment où un prince ambitieux, Sapaloulou, réunit ses clans en une seule masse, et forma un royaume unique de ce qui avait été auparavant un conglomérat de petits États. Le petit-fils de cet organisateur, Khitisarou, tint tête à Ramesès II pendant vingt et un ans, puis traita d'égal à égal avec son ennemi et conserva pour lui seul le bassin entier de l'Oronte. Quatre-vingts ans plus tard, une irruption de tribus barbares venue des hauts plateaux de l'Asie Mineure ruina la puissance des successeurs de Khitisarou : les Khatti ne furent plus désormais qu'une sorte de confédération de villes et de principautés, que les Assyriens réduisirent l'une après l'autre. Carchémis succomba la dernière en 719. Nous connaissons à peu près ce que les Héthéens firent en Syrie sur les points où ils entrèrent en contact avec les grands peuples écrivains de l'antiquité orientale ; nous ignorons s'ils pénétrèrent jamais fort loin en Asie, et s'ils exercèrent une influence réelle dans la péninsule. Le P. di Carra s'est proposé de démontrer que les traditions bibliques relatives à l'origine et à la diffusion des races sont confirmées par les découvertes modernes. Les premiers hommes, établis aux régions du Tigre et de l'Euphrate, ont essaimé promptement. Les Héthéens, confondus d'abord dans la masse de leurs congénères, se sont peu à peu constitués en tribus : ils ont peuplé les contrées les plus rapprochées de leur point de départ, puis, se développant brusquement pendant le troisième millénaire avant Jésus-Christ, ils ont lancé de droite et de gauche des corps d'enfants perdus. Les Hyksos étaient des Héthéens. Les Pélasges le sont aussi. » M. Maspero, à qui nous empruntons cet exposé ajoute : « Le P. di Carra admet, comme on le voit, les idées les plus larges que l'on ait conçues au début sur l'extension des Héthéens. Les 750 pages de son premier volume ne contiennent que la démonstration par laquelle l'auteur s'attache à prouver que les peuples de l'Asie Mineure sont venus de l'Orient, non de l'Occident, et que tout ce qu'on a dit des invasions des Phrygiens et des Thraces doit être renversé. Le second volume prendra les Pélasges-Héthéens à l'entrée du continent européen et ne les laissera qu'établis solidement en Grèce et en Italie. »

M. Maspero apprécie ainsi l'œuvre du R. P. di Carra : « Le P. s'est aidé de tous les moyens dont nous disposons aujourd'hui : fouilles, histoire, légendes. Comme son mémoire sur les rois Hyksos d'Égypte, son ouvrage sur les Héthéens est une œuvre de dialectique puissante et serrée. Les points principaux et même les secondaires sont discutés par le menu et les démonstrations développées sans trêve et sans faiblesse, avec une abondance de détails qui étonne le lecteur. Le P. di Carra rappelle à chaque moment les opinions émises par d'autres savants sur les sujets qu'il considère, il les retourne, il les combat, il les détruit : tout ce qu'on a écrit sur la matière, il l'a lu et il le cite : ses notes forment par moment une bibliographie véritable. »

S.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^{ie}. — PARIS.

LA

BASILIQUE DU SAINT-SÉPULCRE ⁽¹⁾

La Terre Sainte est très petite, si on la mesure à la toise ou au mètre; elle est très grande, si l'on considère la place qu'elle occupe dans l'histoire de notre humanité. Jérusalem, comparée à nos cités modernes, ne serait qu'une ville de troisième ordre. Elle est grande par d'autres raisons que le nombre de ses habitants ou le périmètre de son enceinte. De même la basilique du Saint-Sépulcre est petite, si on la compare à Sainte-Sophie de Constantinople, à Saint-Pierre de Rome, même à nos belles cathédrales de France. De là vient sans doute, pour beaucoup de pèlerins et de visiteurs, l'impression décevante qu'ils éprouvent la première fois qu'ils entrent dans le monument élevé sur le lieu le plus saint de la terre. La foi chrétienne, il est vrai, y voit autre chose que l'œuvre de l'homme toujours infirme par quelque point, et se met au-dessus des petites humanités, pour y contempler le Fils de Dieu mort et ressuscité.

Mais lorsque, après avoir adoré le mystère de la Rédemption, le chrétien s'arrête à l'étude détaillée des lieux et de la basilique, il est frappé de l'incohérence, du mauvais goût, du délabrement, au moins partiel, de cet auguste sanctuaire. Il faut une longue étude pour arriver à se représenter, par l'imagination, l'état primitif du terrain, puis les dispositions données à la basilique par Constantin et sainte Hélène, enfin le remaniement complet subi par l'ensemble des constructions à l'époque des croisades, remaniement défiguré à son tour par les restaurations maladroites de notre siècle. Ce travail de reconstitution a été essayé par M. de Vogüé dans son savant ouvrage sur *les Églises de Terre Sainte*. Mais cet excellent livre est devenu rare, et les déblaiements opérés depuis par la Russie, à l'est du Saint-Sépulcre, ont jeté un jour nouveau sur la question, en mettant à découvert quelques restes de la basilique de Constantin, dont les dispositions générales n'avaient pas été reconnues par l'illustre archéologue. Un ouvrage, alors inédit, la *Peregrinatio Silviae*, est venu encore ap-

(1) Résumé de deux conférences faites à Saint-Étienne.

REVUE BIBLIQUE 1896. — T. V.

porter son contingent de lumière, en donnant la description des cérémonies, telles qu'elles étaient pratiquées dans la basilique primitive. Cette description nous amène à distinguer, dans l'ensemble de l'œuvre, trois parties nettement tranchées, trois monuments.

La rotonde du Saint-Sépulcre, ou l'*Anastasie*, était séparée de la grande église ou basilique, appelée le *Martyrion*, par un vaste *atrium* à ciel ouvert, lequel renfermait dans ses portiques le Calvaire et la chambre où était conservée la sainte croix. Une crypte placée sous le *Martyrion* permettait l'accès de la grotte ou citerne dans laquelle la vraie croix avait été découverte. L'*Anastasie*, la Croix et le *Martyrion* ou Golgotha formaient un ensemble magnifique dans l'ordre suivant : 1° à l'occident, l'*Anastasie* en forme de rotonde sur le Saint-Sépulcre; 2° le grand *atrium* renfermant le Calvaire avec la croix; 3° à l'orient, la grande basilique ou *Martyrion* au-dessus du lieu où furent retrouvées les reliques, les *μαρτύρια* de la Passion.

Mais revenons sur nos pas, et cherchons à nous rendre compte de la topographie du Calvaire avant la construction de ces grands ouvrages. On se figure volontiers le Calvaire comme une montagne isolée et élevée. Les peintres ont l'habitude, en Occident, de représenter les choses de cette façon. Il faut revenir à la réalité, et bien voir que le Calvaire n'est qu'un point particulier d'une des collines sur lesquelles la ville de Jérusalem est bâtie; un ressaut légèrement éminent, sur une pente qui continue à s'élever vers le couchant.

Ce point, jadis escarpé et séparé de la ville par un fossé large et profond, n'émerge plus que de quatre ou cinq mètres du niveau artificiel qui l'entoure actuellement; tandis que, pour retrouver le sol ancien, il faut, à certains endroits, descendre jusqu'à dix, douze et quinze mètres au-dessous du niveau de la rue et du parvis. La dépression, aujourd'hui dissimulée, avait sans doute été augmentée artificiellement, pour la défense de la seconde enceinte, qui passait par là. Lorsque la ville fut reconstruite par Hadrien, on s'appliqua, au contraire, à niveler cet endroit, pour y construire un temple païen. C'est ce que saint Jérôme dit explicitement (1).

Au temps de sainte Hélène, pour retrouver le Calvaire, le Saint-Sépulcre et la vraie Croix, il fallut enlever tous ces remblais artificiels, auxquels, du reste, on devait la conservation inespérée des Lieux Saints,

(1) « Ab Hadriani temporibus usque ad imperium Constantini, per annos circiter centum octoginta, in loco Resurrectionis simulacrum Jovis; in crucis rupe, statua ex marmore Veneris a gentibus posita colebatur: existimantibus persecutionis auctoribus, quod tollerent nobis fidem resurrectionis et crucis, si loca sancta per idola polluerent. » (S. Hieron. *Epist.* XLIX, ad Paulinum. Ed. Bened., t. IV, p. 564.)

Une fois la découverte faite, Constantin ordonna la construction de la basilique. Nous avons là-dessus le document le plus précis, la lettre de l'empereur chrétien à l'évêque de Jérusalem nous ayant été conservée in extenso par Eusèbe de Césarée. On se mit à l'œuvre : ce fut achevé en dix ans. Pour entourer le sépulcre de l'honneur qui lui était dû, on l'isola de la masse du rocher : on détruisit le vestibule du tombeau, mais on conserva la chambre sépulcrale, qui fut recouverte de marbres précieux. Cette modification est regrettable, sans doute, mais il était difficile de l'éviter. Un autre tombeau, conservé en partie dans l'abside occidentale de la rotonde, nous est un garant que le tombeau où Jésus fut déposé n'était pas le seul dans cette région, et que c'était, par conséquent, hors des murs. Avec le plan sous les yeux on comprendra facilement la description donnée par Eusèbe dans la *Vie de Constantin*. Voici la traduction de ce passage, telle qu'elle a été publiée par M. de Vogüé (1) :

En premier lieu la munificence impériale décora le saint tombeau, comme étant le point principal, avec des colonnes de prix et des ornements de toute nature.

En partant de là il fit dégager à l'air libre un grand espace qu'il pava de pierres brillantes, et qu'il entoura de trois côtés de larges portiques de colonnes.

Le côté qui faisait face à la grotte, c'est-à-dire le côté oriental, était formé par la basilique, œuvre magnifique, élevée à une hauteur considérable, remarquable par sa longueur et sa largeur. L'intérieur était plaqué de marbres de couleur. L'aspect du mur extérieur, formé de pierres polies et parfaitement appareillées, ne le cédait en rien à l'effet du marbre lui-même. Le toit était couvert de plomb pour le protéger contre les pluies; le plafond était orné de caissons sculptés et richement dorés...

De chaque côté, dans toute la longueur du temple, s'étendaient deux rangs de soutiens doubles, les uns s'appuyant sur le sol, les autres s'élevant au-dessus, et le plafond qu'ils supportaient était aussi doré. Le rang de devant était formé de colonnes énormes, celui de derrière, de piliers carrés dont la surface était richement décorée. Trois portes magnifiquement ornées s'ouvraient vers l'orient à la foule.

En face des portes, à l'extrémité de la basilique, était l'hémicycle, le lieu principal. Il était entouré de colonnes au nombre de douze, comme les apôtres du Sauveur : leur sommet était orné de grands cratères d'argent, présent offert par l'empereur à son Dieu.

Ensuite, en avant des entrées du temple, on disposa un atrium. Il y avait une première cour entourée de portiques; puis venaient les portes de la cour; puis, sur la place publique, les propylées ou entrée principale, dont la magnifique ornementation donnait aux passants étonnés un avant-goût des merveilles de l'intérieur... Ce temple fut élevé par l'empereur comme un témoignage (μαρτύριον) de la résurrection du Sauveur (2).

Le plan que nous publions correspond exactement à cette des-

(1) *Les Églises de Terre Sainte*, p. 128 et 129.

(2) Eusèbe, *Vie de Constantin*, l. III., ch. xxxiv - xxxix.

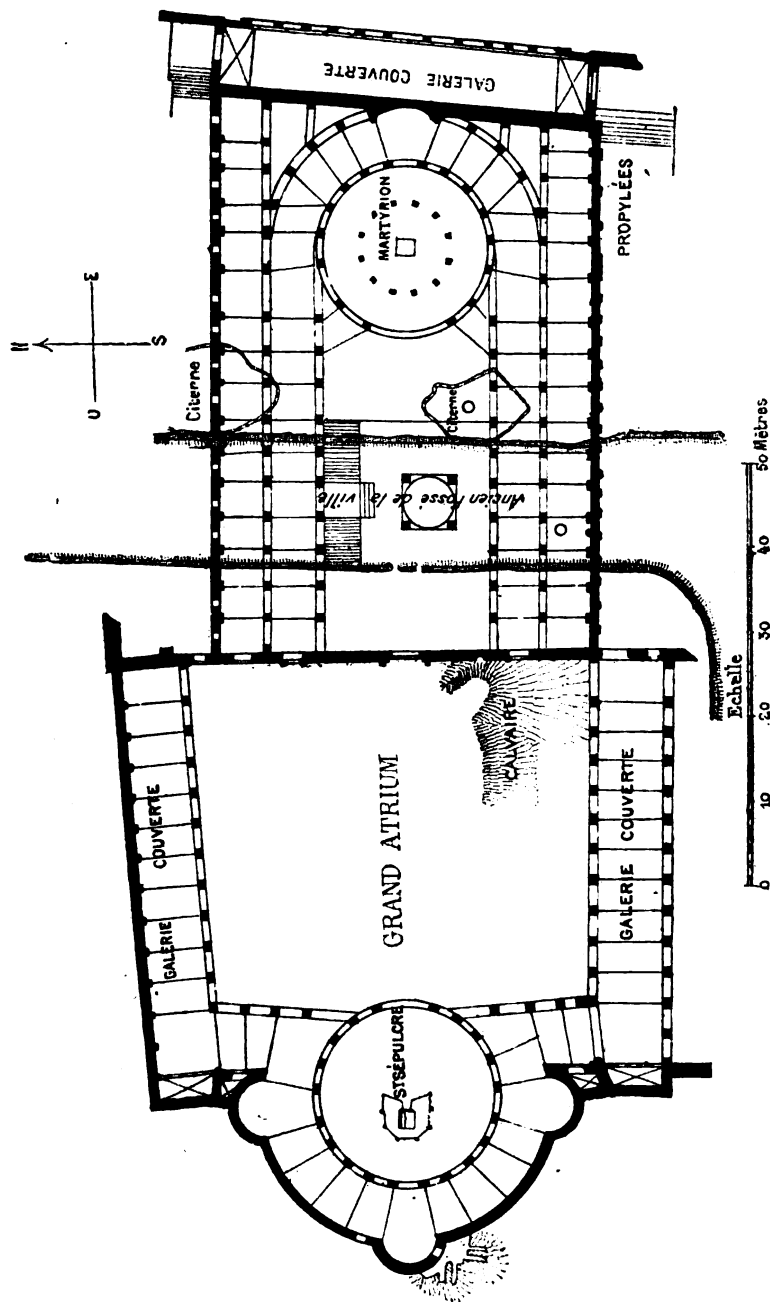
cription, et n'a pas été dressé pour le besoin de la démonstration, il a été fait d'après le relevé très exact des parties encore existantes soit de l'Anastase, soit du Martyrion. Il n'y a qu'un point qui reste un peu vague, c'est la disposition donnée au Calvaire dans cette première transformation des lieux. D'après les récits de sainte Silvia, il semble qu'il était resté à ciel ouvert. Eusèbe n'en dit rien, mais les détails donnés par sainte Silvia sur les cérémonies de la basilique placent la croix dans l'atrium. On faisait certaines cérémonies *ante crucem*, devant la croix, c'est-à-dire dans l'atrium qui était en plein air (1). L'expression *post crucem* indique tantôt la grande basilique placée derrière le Calvaire pour qui se tourne vers l'orient, tantôt la chapelle de la Croix où se conservait la vraie Croix, attendant à la fois au Calvaire et au Martyrion.

Cette grande église est désignée, dans sainte Silvia, par trois expressions différentes, qui font naître une certaine confusion dans l'esprit du lecteur. En lisant son récit de la semaine sainte avec notre plan sous les yeux, on se convaincra facilement que c'est la basilique proprement dite, la grande église, qu'elle appelle tantôt *Martyrium*, tantôt *Golgotha*, tantôt *Post crucem*. La description d'Eusèbe est confirmée, sur plus d'un point, par cette énumération détaillée des fonctions sacrées, qui se transportaient de l'Anastase au Martyrium en faisant station *ante crucem*. Sainte Sylvia mentionne également la richesse de la grande basilique où l'or, la mosaïque et les marbres précieux avaient été prodigués. Elle ajoute que la décoration des jours de fête était d'une richesse inouïe; les voiles, les tentures étaient de soie, avec des anneaux d'or, et tout le service de l'autel était d'or et de pierres précieuses.

Toute cette splendeur devait disparaître devant l'invasion des Perses. L'œuvre de Constantin fut détruite par Chosroès. L'incendie acheva ce que le pillage avait dévasté : et de toutes ces richesses il ne resta que des cendres et des pans de murs calcinés. Cet ensemble grandiose ne fut jamais relevé dans d'aussi vastes proportions. Mais avant de prendre la forme actuelle qui est celle que lui donnèrent les croisés, au moins dans les lignes principales, l'église passa par une série de reconstructions partielles dont il faut maintenant nous rendre compte. L'invasion et la dévastation des Perses passèrent comme un torrent sur la Palestine : ce n'était pas en-

(1) « . . . Cum hora sexta se fecerit, sic itur *ante Crucem*, sive pluvia sive estus sit: quia ipse locus *subdivanus est*, id est quasi atrium valde grande et pulchrum satis, quod est inter Cruce et Anastase (*S. Silviae peregr.*, p. 97.)

core la conquête par les infidèles, et Jérusalem revit des jours de paix. Un saint moine nommé Modeste, qui devint ensuite patriarche



Ensemble des constructions du Saint-Sépulchre, à l'époque de Constantin, d'après les travaux de M. Schick. (Voir la note A.)

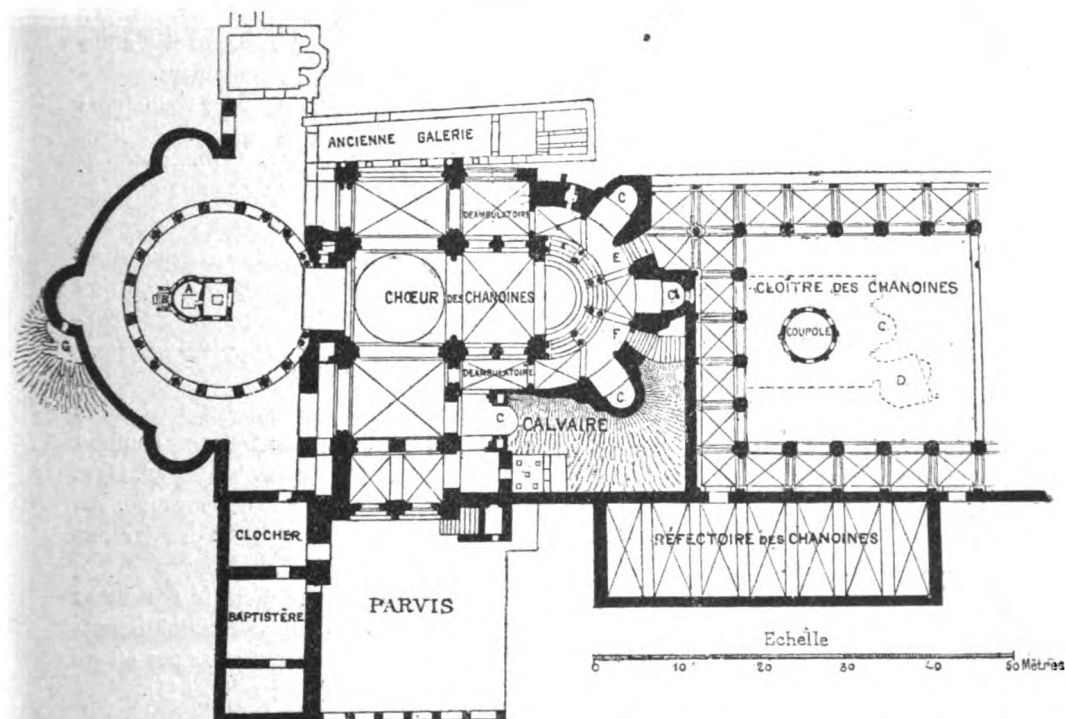
de Jérusalem, entreprit la restauration de l'église du Saint-Sépulchre; mais les ressources dont il disposait n'étaient point le trésor impé-

rial, et il ne put élever un ensemble monumental comparable au premier. Il se contenta d'une série de sanctuaires dans des proportions réduites, sauf pour la rotonde qui fut restaurée sur les mêmes bases, taillées en partie dans le roc. Un pèlerin de la fin du septième siècle, Arculphe, nous a laissé une description détaillée de cet ensemble avec un plan qui, malgré son imperfection, nous permet de nous en faire une idée. Une série de cercles concentriques figure la rotonde avec ses trois petites absides et ses deux entrées à plusieurs baies, l'une au S. E. l'autre au N. E. Modeste ne put rétablir la grande basilique dans ses vastes proportions. Mais sous cette basilique existait une crypte, conduisant à l'endroit où les croix avaient été retrouvées par sainte Hélène. Cette crypte fut restaurée et remplaça la basilique : elle devint pour les pèlerins le Martyrion. Elle existe encore, réduite d'une travée, par suite du déplacement de l'escalier. C'est la partie du Saint-Sépulcre que nous appelons la chapelle de Sainte-Hélène. Elle avait 13 mètres de large et 23 mètres de long dans œuvre. C'est encore une assez belle proportion.

Le Calvaire fut transformé en église; c'est sans doute alors qu'il perdit tout à fait son aspect primitif, que les constructions de Constantin avaient en partie conservé. Arculfe nous dit que cette église était grande. Elle avait donc des proportions analogues à celles de la crypte dont nous venons de parler. On peut admettre avec M. de Vogüé que les deux chapelles actuelles du Calvaire appartiennent à la disposition nouvelle qui fut alors donnée au lieu du crucifiement. La chapelle de l'érection de la croix aurait été la nef centrale; celle du crucifiement, où est l'autel des Latins, formait le bas côté sud, et une autre nef latérale, aujourd'hui détruite, aurait formé le bas côté nord. Le tout surmonté sans doute d'une coupole centrale. Cette église devait avoir des sous-sols : au milieu, la grotte dite d'Adam; au sud, les substructions existent encore. Outre ces trois sanctuaires, une chapelle dédiée à la très sainte Vierge, et situé au sud, portait au nombre de quatre les églises construites par Modeste. L'ancien atrium fut rétabli dans des proportions moindres, et une galerie, qui existe encore en partie, servit de clôture à l'ensemble du côté du nord. Des lampes y brûlaient nuit et jour.

Telle fut l'œuvre de Modeste. Elle fut détruite au dixième siècle par le khalife Hakem. L'empereur Constantin Monomaque restaura le Saint-Sépulcre, c'est-à-dire la rotonde. Au même temps la chapelle du Calvaire fut rétablie, mais dans des proportions plus réduites; et la petite basilique resta en ruines, au témoignage de Séwulf, pèlerin contemporain de cette restauration partielle.

Telle était la situation quand les Croisés vinrent reconquérir la Ville Sainte. Nous voici en présence d'une œuvre nouvelle, qui a subsisté en partie jusqu'à nous, mais qui est tellement défigurée aujourd'hui, qu'on a peine à la reconnaître. Un témoin du temps, qui a nom Ernoul, nous a laissé en vieux français une description sommaire de la *Citez de Jhérusalem*. Voici ce qu'il dit du Saint-Sépulcre. Il sera facile, le plan aidant, de le suivre pas à pas, et d'identifier chaque détail de sa description (1).



Ensemble des constructions du Saint-Sépulcre à l'époque des croisades. (Voir la note B.)

- | | |
|-------------------------------------|--|
| A. Le Saint-Sépulcre. | E. Passage du cloître dans l'église. |
| B. Autel paroissial. | F. Escalier de la chapelle Sainte-Hélène. |
| CCC. Chapelles. | G. Tombeau contemporain du Saint-Sépulcre. |
| D. Lieu de la découverte des croix. | H. Pilier du cloître encore existant. |

« A main droite de l'hôpital est la grande porte du Saint-Sépulcre. Devant cette grande porte il y a une très belle place, pavée de marbre. A main droite de la porte, il y a une église qu'on appelle *Saint-Jacques*. A main gauche, en avant de la porte, est un escalier par où on monte sur le *Mont du Calvaire*. En haut, sur le sommet, est une très belle chapelle. Et il y a dans cette chapelle une autre porte, par laquelle on entre dans l'église du Saint-Sépulcre, où l'on descend par un autre escalier.

(1) Nous donnons ici une traduction du vieux français. Le texte original a été donné dans *Itinéraires français*, collect. de l'*Orient latin*, Série Géogr. III, p. 35, 36, 37.

En entrant dans l'église, à main droite, sous le *Mont du Calvaire* est le *Golgotha*. [C'est ce qu'on appelle aujourd'hui la grotte d'Adam.] A main droite [en sortant de la grotte] est le clocher du Saint-Sépulcre, et une chapelle qu'on appelle la *Sainte-Trinité*. Cette chapelle est grande, car on y mariait toutes les femmes de la ville, et là étaient les fonts où l'on baptisait tous les enfants de la ville. Cette chapelle est attenante à l'église du Saint-Sépulcre, et il y a une porte par laquelle on entre au Saint-Sépulcre.

En face de cette porte est le *Monument* (le tombeau). A l'endroit où est le tombeau, l'église est toute ronde, le haut est ouvert et sans couverture. A l'intérieur du monument est la *Pierre du Sépulcre*, et le monument est couvert d'une voûte. Au chevet de ce monument, par dehors, il y a un autel qu'on appelle le *chevet* [autel des Coptes]. Là on chante la messe chaque jour à l'aurore. Tout autour du monument il y a une très belle place toute pavée, où l'on fait les processions autour du monument.

Après, vers l'orient, est le chœur du Saint-Sépulcre, là où chantent les chanoines; il est long. Entre le chœur des chanoines et le monument il y a un autel où chantent les Grecs: il y a entre les deux une clôture avec une porte pour aller de l'un à l'autre. Au milieu du chœur des chanoines il y a un lutrin de marbre qu'on appelle le *Compas*, où on lit l'épître.

A main droite du maître-autel de ce chœur est le *Mont du Calvaire*; et quand on chante la messe de la Résurrection, le diacre, en chantant l'Évangile, se tourne vers le Calvaire en disant: *Crucifixum*, puis se retourne vers le Sépulcre pour dire: *Sur-rexit, non est hic*; et, montrant du doigt, il ajoute: *Ecce locus ubi posuerunt eum*. Puis il se remet vers le livre et achève son évangile.

Au chevet du chœur il y a une porte par où les chanoines entrent dans leurs *officines*: et à main droite, entre cette porte et le Calvaire, il y a un trou très profond où l'on descend par des degrés. Là est une chapelle qu'on appelle Sainte-Hélène. C'est là que sainte Hélène trouva la sainte croix, les clous, le marteau et la couronne. Au temps où Jésus fut crucifié, c'est dans ce trou qu'on jetait les croix où les larrons avaient été crucifiés.

A la sortie des chanoines du Saint-Sépulcre, à main gauche était le dortoir et à main droite le réfectoire, qui était attenant au Calvaire. Entre ces deux bâtiments est leur cloître et leur préau. Au milieu du préau est une grande ouverture par où on voit la chapelle Sainte-Hélène qui est dessous: sans cela on n'y verrait pas (1).

Il est facile de suivre la description d'Ernoul sur le second plan qui accompagne cette rapide étude. Le parvis pavé de marbre existe encore, privé, il est vrai, de la galerie méridionale, dont les colonnes sont indiquées par les bases encore en place. La chapelle de Saint-Jacques mentionnée à droite suppose que celui qui parle est sur la porte du Saint-Sépulcre et regarde le midi. L'escalier à gauche pour monter au Calvaire est toujours là; mais la communication a été murée; on a fait de la porte une fenêtre et le vestibule est devenu la chapelle des Francs. La chapelle de la Sainte-Trinité, qui était grande, a été réduite, par suite de la ruine de la coupole. C'était une église octogonale dont les huit pans existent encore, avec des restes de

(1) *Itinéraires français*, p. 35-37.

peintures. La communication avec le Saint-Sépulcre a été murée. La description de l'intérieur répond complètement à l'état actuel, sauf que les Grecs occupent la place des chanoines, et les Latins la place des Grecs entre le Saint-Sépulcre et le chœur. Le *compas* s'appelle



Angle sud-est de la grande église de Constantin, état actuel. (Voir note C.)

aujourd'hui le centre de la terre. La porte des chanoines pour aller du chœur à leur couvent est murée du côté du cloître, mais elle existe encore à l'intérieur de la basilique où elle sert d'armoire. Le couvent des chanoines est devenu le couvent des Abyssins. Les dortoirs ou cellules n'existent plus. Du réfectoire il reste deux travées du côté du

Calvaire. C'est la chapelle des apôtres dans le couvent grec de Saint-Abraham. Le reste est en ruines, mais tout le mur méridional est debout. Du cloître il reste encore un pilier d'angle, que M. de Vogüé croyait être un débris de la basilique constantinienne, et la retombée des voûtes sur des consoles. La lanterne qui éclaire la chapelle de Sainte-Hélène est toujours au milieu du préau.

Les croisés, on le voit, ne tinrent aucun compte, dans leur restauration, des dispositions primitives du monument, conservées par les reconstructions de Modeste. Ils soudèrent la basilique à la rotonde du Saint-Sépulcre et au Calvaire, de façon à réunir dans une seule construction les trois sanctuaires qui avaient été distincts jusque-là. Et sur les ruines de l'antique basilique de Constantin ils édifièrent le couvent des chanoines réguliers.

En résumé, il reste :

1° Du monument primitif, peut-être les bases de la rotonde du Saint-Sépulcre, et un angle de mur de la basilique retrouvé dans l'hospice russe;

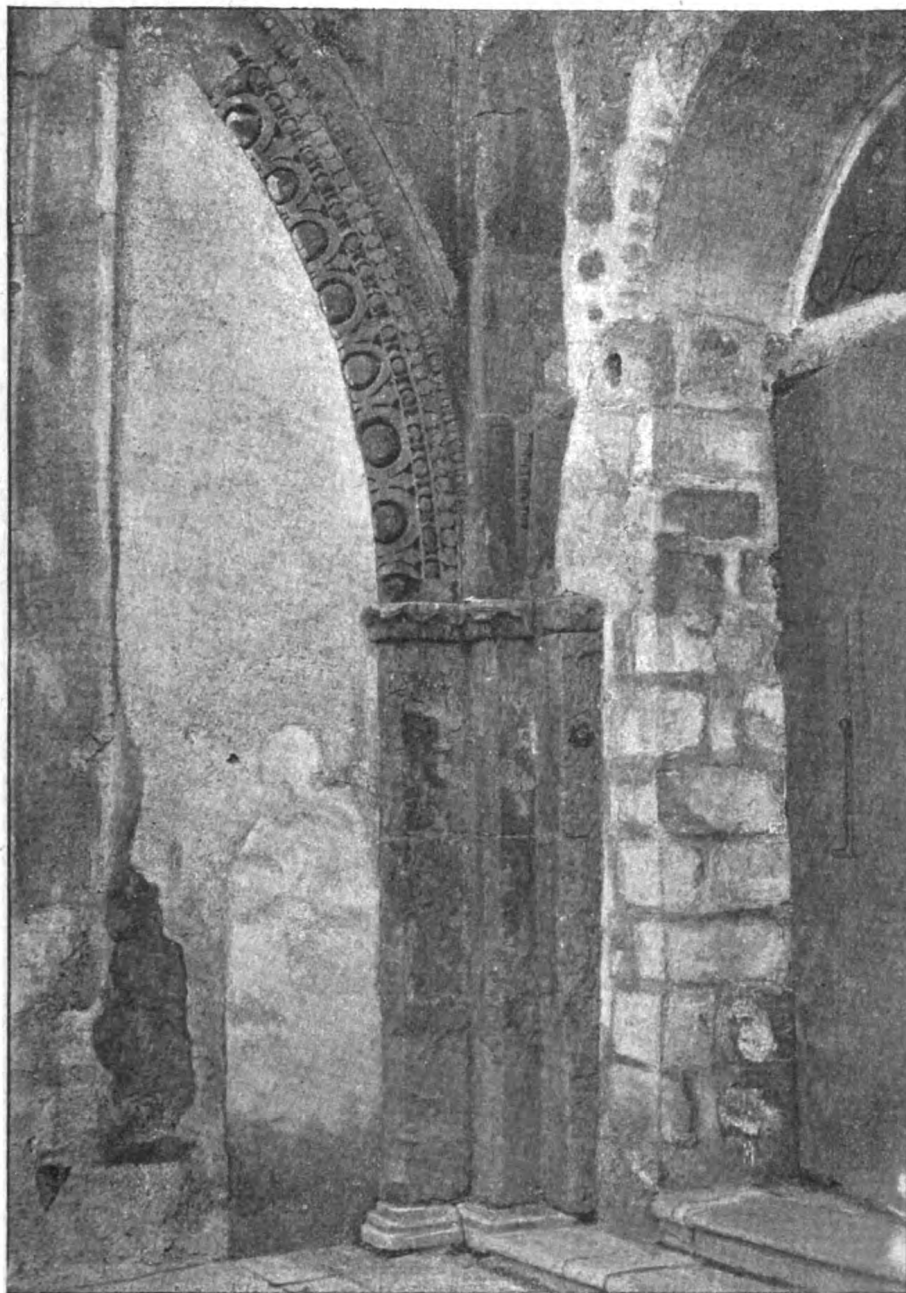
2° De la restauration de Modeste, la petite basilique en forme de crypte et la galerie des sept arceaux qui longe le déambulatoire du côté du nord.

Tout le reste a été complètement renouvelé.

La basilique proprement dite a pris la place de l'atrium primitif, et le cloître des chanoines a pris une partie de la place occupée autrefois par la basilique.

Il nous reste à parler de l'ornementation tant intérieure qu'extérieure. Le style est du roman de transition. L'arc est légèrement brisé : c'est le signe d'une ère nouvelle qui va commencer pour l'architecture chrétienne. Mais l'ornementation très riche, très fouillée appartient à la tradition romane. Les oves, les chapelets de perles, alternant avec les palmettes et les feuilles d'acanthé, émaciées et raides comme des feuilles de chardon, appartiennent à la tradition byzantine. Les corniches à forte saillie et soutenues par des consoles postiches, tout cela est emprunté à l'art gréco-romain. Mais un certain nombre de chapiteaux de l'intérieur ornés de personnages, de têtes plates et de rubans perlés, appartiennent plutôt à la tradition occidentale. Ce mélange singulier a donné le change à plus d'un observateur; de là les opinions diverses sur l'âge présumé de la façade méridionale, la seule qui soit richement décorée. L'étude que nous venons de faire de l'ensemble des constructions ne permet pas de se tromper sur la date de cette façade : d'une part elle ne peut se rattacher à la rotonde qui existait seule au temps qui a précédé les croisades. D'autre part,

l'église du Calvaire n'avait ni cette élévation ni cette étendue. La



Pilier d'angle du cloître des chanoines réguliers, au temps des croisades. (Voir la note D.)

façade actuelle fait donc partie intégrante de l'œuvre des croisés. De

plus, le linteau orné de bas-reliefs de la porte de gauche, la seule qui s'ouvre aujourd'hui, est une pure importation de la décoration de nos églises contemporaines d'Occident. On sait que depuis les luttes soulevées en Orient par l'hérésie des iconoclastes les chrétiens orientaux ont renoncé à la sculpture pour les représentations historiques ou symboliques.

J'aurais volontiers fait une étude détaillée de cette série intéressante de sujets sculptés, mais il faudrait avoir sous les yeux une reproduction.

La décoration extérieure était riche, rehaussée par deux mosaïques qui garnissaient les deux tympans de la principale entrée, mais ce n'était là qu'un avant-goût de la décoration intérieure, qui ne le cédait en rien à celle de la basilique de Bethléem, faite à la même époque.

Dans la dernière restauration de la coupole, faite aux frais des trois empereurs, on a donné place à la polychromie. Mais qu'est-ce que cette peinture, que l'humidité attaque et détruira en peu d'années, comparée à la richesse des mosaïques dont la rotonde du Sépulcre et les chapelles hautes du Calvaire étaient ornées comme à profusion? Il n'en reste rien ou presque rien, il est vrai, mais les descriptions soignées que nous donne Quaresmius de ce qu'il en restait encore de son temps, et les légendes latines qui furent copiées par un pèlerin du moyen âge, Jean de Wurtzbourg, peuvent nous en donner une idée. Ces documents ont été mis en œuvre dans le travail déjà cité de M. de Vogüé.

Souhaitons en terminant qu'un artiste et un écrivain du même talent nous donnent enfin une monographie complète du Saint-Sépulcre sur les nouvelles bases fournies par les découvertes récentes de l'archéologie.

GERMER-DURAND.

Jérusalem.

EXPLICATION DES PLANCHES

NOTE A.

Nous avons reproduit en partie le plan de M. Schick, dont les dimensions et les dispositions générales répondent aux points de repère dont on peut constater l'existence.

Ces points sont : 1° la rotonde qui entoure le Saint-Sépulcre proprement dit, dont les dimensions n'ont pas été changées dans les diverses restaurations;

2° L'angle sud-est du Martyrion, dont on a retrouvé une partie dans les fouilles de

l'hospice russe. Cet angle est indiqué dans le plan par le mot *PROPYLÉES*. Nous en donnons une vue photographique (planche III). L'escalier a été restauré;

3° La galerie couverte qui va de cet angle sud-est à l'angle nord-est existe également en partie, surtout au nord. Il reste un seuil de porte et plusieurs colonnes en granit gris;

4° Les parois de la galerie nord du grand atrium, qui sont taillées dans le rocher.

On remarquera sur le plan, que cette galerie ne suit pas la ligne de la grande église. Cette anomalie apparente n'était pas rare dans les monuments anciens, et il est probable que la galerie sud était disposée d'une manière analogue. Il y avait à cela plusieurs motifs. Ce pouvait être pour faciliter la circulation, et aussi pour corriger le rétrécissement produit pour l'œil par la perspective. La même déviation à l'angle droit a été constatée dans l'atrium de l'église Saint-Étienne.

Mais si ce plan suit fidèlement les données archéologiques, il n'est pas conforme de tout point aux indications fournies par Eusèbe et sainte Silvie. Eusèbe dit que la galerie de l'atrium n'avait que trois côtés. Il n'y en avait pas devant les portes de la grande église, à l'orient. Cette particularité est bien observée; mais de l'autre côté, devant les portes de l'Anastasie, il y en avait une. Or, dans le plan de M. Schick, la galerie se fond en quelque sorte avec la rotonde, qu'il eût été impossible de fermer. Tandis que, d'après sainte Silvie, la foule stationnait dans l'atrium, en attendant l'ouverture des portes de l'Anastasie pour l'office des vigiles.

D'autre part, la grande église, le Martyrion, devait avoir un narthex, comme toutes les anciennes basiliques, d'autant plus qu'il n'y avait pas de galerie devant. Ce narthex donnait probablement accès à la chapelle de la Croix, dont parle sainte Silvie, chapelle attenante au Calvaire, dans laquelle on conservait la relique insigne de la vraie croix, et où l'évêque célébrait les saints mystères une fois l'an, le jeudi saint. Cette chapelle est désignée par sainte Silvie par cette expression *post crucem*, qu'elle emploie aussi pour désigner la grande église, qui se trouvait également *post crucem*. C'est sans doute cette confusion qui a inspiré le plan bizarre donné par dom Cabrol dans son étude sur la relation de sainte Silvie.

NOTE B.

Pour établir le plan de la basilique au temps des Croisades, nous avons suivi le travail de M. de Vogüé. Mais pour les parties accessoires, qui formaient le couvent des chanoines réguliers, nous avons relevé nous-même les parties encore existantes, qui ont servi de base à cet essai de restauration.

Le pilier d'angle du nord-ouest, que M. de Vogüé faisait remonter à l'époque de Constantin, est bien réellement de l'époque des croisés. Le pilier chanfreiné, strié en diagonale, porte sa date dans le procédé même du tailleur de pierre. La cimaise à feuille d'acanthé, qui remplace le chapiteau, se retrouve à la façade du tombeau de la Vierge, qui est bien sûr postérieure à ce cloître, et l'ornementation de l'arc est de la même famille que les sculptures de la façade du Saint-Sépulcre, qui est du même temps.

Nous avons d'ailleurs une preuve décisive dans une pierre retrouvée dans les fouilles de l'hospice russe. M. de Vogüé a reconnu un reste du cloître médiéval dans les consoles placées à l'extérieur du chevet, sur lesquelles viennent retomber les moulures saillantes de la voûte du cloître. Or cette pierre, qui était posée sur la cimaise à l'un des piliers du cloître, porte, d'un côté, la naissance des deux arcs avec l'ornementation à oves, à perles et à raies de cœurs, et de l'autre la retombée des moulures à

boudin qui se retrouvent sur les consoles en face. Une fois ce fait constaté, on a la clef de tout l'ensemble.

Le réfectoire existe encore en partie. Les deux premières travées, à l'ouest contre le Calvaire, sont conservées en entier, et servent de chapelle dans le couvent grec de saint Abraham. Pour le reste on ne retrouve que les murs au sud et à l'est, mais il n'y a point d'abside, et ce n'est pas une ancienne église, comme l'a cru M. de Vogüé.

NOTE C.

La vue que nous donnons de l'angle sud-est de la grande église de Constantin est intéressante à plus d'un titre.

Disons d'abord que l'escalier est moderne; il a été refait à neuf en pierre rouge, sans tenir compte de la hauteur et de la foulée des marches anciennes, dont presque toutes les pierres avaient disparu.

L'escalier primitif avait pour objet de racheter la différence de niveau entre la basilique et la place du change.

On remarquera, par la comparaison avec les marches, la grandeur de l'appareil de l'ancien mur. Les pierres étaient appareillées à refend, et ravalées avec soin dans la partie saillante, procédé usité couramment dans les constructions romaines pendant plusieurs siècles, et d'où l'on ne peut tirer aucune conclusion pour fixer l'âge d'un monument.

A l'intérieur l'appareil est plus petit, et moins soigné. Il était revêtu de placages de marbre, comme l'indiquent les nombreux trous de scellement.

Tout cela correspond bien à la description d'Eusèbe et aux détails que nous donne sainte Silvie sur l'ornementation intérieure.

NOTE D.

La figure IV reproduit, d'après une photographie, le pilier d'angle du cloître des chanoines réguliers. Nous avons dit, dans la note B, comment nous avons acquis la certitude qu'il est bien de l'époque indiquée.

L'ornementation toute classique de l'arc donne facilement l'illusion d'un monument plus ancien. Elle appartient à l'école romane, comme celle de la façade, qui serait du pur roman, si l'arc brisé ne venait caractériser le style de transition. La courbe que nous avons sous les yeux, prolongée mathématiquement et comparée à la distance qui sépare les piliers, aboutirait forcément à un arc brisé, et non à un arc à plein cintre.

G.-D.



L'APOCALYPSE SYNOPTIQUE

(Suite.)

IV

(*Marc.* xiii, 28-32.) « Apprenez du figuier une comparaison : lorsque ses branches deviennent déjà tendres, et qu'il pousse des feuilles, vous savez que l'été est proche ; ainsi vous-mêmes, quand vous verrez arriver ces choses, sachez qu'il (le Christ) est tout près, aux portes. »

Je vous dis en vérité que cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé. Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point. Quant à ce jour et à l'heure, personne ne les connaît, pas même les anges dans le ciel, ni le Fils, mais (seulement) le Père. »

(*Matth.*, xxiv, 32-36.) « Apprenez du figuier une comparaison : lorsque ses branches deviennent déjà tendres et qu'il pousse des feuilles, vous savez que l'été est proche. Ainsi vous-mêmes, quand vous verrez tout cela, sachez qu'il est tout près, aux portes. »

Je vous le dis en vérité, cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé. Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point. Quant à ce jour et à l'heure, personne ne les connaît, pas même les anges des cieux, [ni le Fils], mais le Père seul. »

(*Luc.* xxi, 29-33.) Et il leur dit une comparaison : « Regardez le figuier et tous les arbres. Quand vous voyez qu'ils commencent à bourgeonner, vous connaissez par vous-mêmes que l'été est proche. De même, quand vous verrez ces choses arriver, vous saurez que le royaume de Dieu est proche. »

Je vous dis en vérité que cette génération ne passera pas que tout ne soit arrivé. Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point. »

(*Matth.*, xxiv, 37-41.) « Et comme furent les jours de Noé, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme. Car, de même que, dans les jours d'avant le déluge, on mangeait et on buvait, on épousait et on était épousé, jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche, et qu'on ne connut pas le déluge avant qu'il arrivât et emportât tout le monde, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme. Alors deux (hommes) seront dans les champs : l'un sera pris et l'autre laissé. Deux (femmes) seront à moudre à la meule : l'une sera prise et l'autre laissée. »

Le grand écueil d'une interprétation trop littérale dans les prophéties qui annoncent la fin du monde, c'est la manière dont paraît indiquée la circonstance du temps. Nulle part peut-être cet écueil n'est plus visible que dans l'apocalypse synoptique, où pourtant ce n'est pas un simple prophète qui parle, mais le Fils de Dieu. Jésus, pour marquer à quel signe on reconnaîtra l'imminence de son avènement glorieux, fait une sorte de parabole : quand on voit pousser les feuilles du figuier, on dit que l'été n'est pas loin ; de même lorsqu'on verra se produire les faits que lui-même vient d'annoncer, non la *parousie*, ce qui n'aurait aucun sens, mais tous les préliminaires de l'apparition finale, depuis « l'abomination de la désolation dans le lieu saint » jusqu'au bouleversement des astres, on pourra être assuré que le Fils de l'homme va venir et le royaume des cieux se manifester. Or les

préliminaires de la *parousie* et la *parousie* elle-même semblent devoir s'accomplir dans un avenir très rapproché, puisque « la génération présente ne passera pas que tout cela ne soit arrivé ». Ces paroles ne se rapportent pas seulement à la ruine de Jérusalem, mais à tout ce qui est annoncé dans le discours. « L'abomination de la désolation », qui caractérise le sort futur de la Ville Sainte, semble devoir précéder immédiatement le retour glorieux de Jésus. Dans la prophétie, les deux faits sont corrélatifs : le premier introduit et provoque, pour ainsi dire, le second, et le second répare le scandale du premier. Qui aura vu celui-ci pourra donc s'attendre à voir celui-là, et cette attente a toute chance de n'être pas trompée. « Le ciel et la terre passeront, mais les paroles » de Jésus « ne passeront pas », elles ne manqueront pas de s'accomplir. Il est bien vrai que la profanation de Jérusalem et la fin du monde sont prédites simultanément, comme si ce devaient être des événements tout voisins l'un de l'autre et presque mêlés ensemble. L'événement le plus rapproché paraît absorber le plus éloigné, et les deux se confondent réellement dans la perspective prophétique (1).

(1) *Mihi placet sententia... Christum confuse de utroque respondisse.* (Maldonat, *supr. cit.*)

— A. Resch a trouvé dans les Homélies pseudo-clémentines (*Hom. Clem.* III, 15) une variante qu'il préfère au texte évangélique. Cette variante est ainsi conçue : Οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη, καὶ ἡ καθαίρεσις ἀρχὴν λήψεται. Bien que le critique allemand nous restitue l'original hébreu de cette leçon (*v. op. cit.* p. 600), on peut penser qu'elle a été inventée tout exprès pour modifier le sens du texte canonique. Pour la remettre en hébreu, A. Resch est obligé de changer le tour de la phrase, et ce n'est pas bon signe. D'ailleurs, la prophétie indique-t-elle une progression dans « la destruction » ? Et que pourrait bien être ce commencement de destruction dont la génération présente serait témoin ? D'après A. Resch, ce serait « le commencement des douleurs », et tout le passage, depuis la comparaison du figuier, devrait se placer entre le premier tableau de l'apocalypse synoptique et le second. Mais la déclaration du Sauveur n'en perd pas moins toute signification. C'est mettre dans le discours une contradiction que de faire dire à Jésus : « Quand vous verrez tout cela, vous saurez que le royaume de Dieu est proche, car, je vous le dis en vérité, cette génération ne passera pas que la destruction ne commence. » Le royaume de Dieu ne peut pas être censé proche pour les personnes qui doivent voir seulement le commencement de la destruction et qui mourront avant la *parousie*.

Les anciens commentateurs ont bien senti la difficulté que présente l'interprétation de ce passage. Voici les solutions qu'ils y apportent et qui sont demeurées classiques. Les uns ont pensé que « la génération » dont parle Jésus est celle des hommes qui verront la ruine de Jérusalem. *Sed eos Origenes simplices appellat.* (Maldonat, *in Matth.*, xxiv, 34.) — Plusieurs autres, parmi lesquels saint Jean Chrysostome, ont pensé qu'il s'agissait de la génération des fidèles, c'est-à-dire de l'Eglise. Saint Jérôme entend par cette génération le genre humain, et Maldonat (*loc. cit.*) le monde entier. *Id ex verbis sequentibus manifeste colligitur : Coelum, inquit, et terra transibunt*, etc. D'autres enfin ont cru qu'il s'agissait du peuple juif, et l'on a même trouvé un double sens au mot « génération » qui désignerait à la fois les Juifs contemporains, témoins futurs de la ruine de Jérusalem, et le peuple juif qui subsistera jusqu'à la fin du monde ; ou bien l'on a dit que « cette génération » était, selon la lettre, la génération contemporaine, et figurativement le genre humain ou les

Saint Luc met, avant cette déclaration solennelle touchant la proximité du dernier avènement, une sorte d'introduction : « Et il leur dit une comparaison. » On ne voit pas d'où peut venir cette addition, si ce n'est peut-être de ce que l'évangéliste abandonne la source particulière qu'il suivait jusque-là, pour en prendre une autre. Il se conformera, en effet, au texte de saint Marc, jusqu'à la conclusion : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point. » Mais il ne reproduira pas ce que saint Marc ajoute touchant l'incertitude du jour et de l'heure où viendra la parousie. On a supposé qu'il n'avait pas voulu donner à entendre que le Fils de Dieu ignorât le jour du jugement; ou bien qu'il avait trouvé une sorte de contradiction entre ce qui était dit de la génération présente destinée à voir la consommation des choses, et ce qu'il lisait ensuite touchant l'incertitude du moment précis où aurait lieu le jugement dernier; ou enfin qu'il se réservait d'énoncer la même idée au commencement des Actes (1, 7), faisant dire au Christ ressuscité : « Il ne vous appartient pas de connaître les temps ou les moments que le Père a fixés de sa propre autorité. » La dernière hypothèse est la plus vraisemblable, bien qu'il y ait peut-être aussi dans les deux autres une certaine part de vérité. La formule des Actes, au lieu de présenter directement la date de la *parousie* et du jugement comme le secret du Père, insiste sur ce que les disciples n'ont pas le droit de la connaître, laissant plutôt entendre que le Fils ne l'ignore pas. Mais, dans ce passage des Actes, celui qui parle est Jésus ressuscité, non plus Jésus accomplissant, dans les conditions de sa vie mortelle, son œuvre de rédemption. Les circonstances ne sont plus les mêmes. Saint Luc, voulant éviter une répétition, a mieux aimé omettre le passage évangélique où Jésus dit que le Fils ignore le jour de la *parousie*, que de supprimer la leçon donnée par le Sauveur à ses disciples après la résurrection. En même temps, il évitait l'apparence de contradiction ou le défaut d'harmonie qui résulte de ces deux assertions juxtaposées : « Cette génération ne passera pas que tout cela n'arrive. — Le Fils de Dieu ne connaît ni le jour ni l'heure. »

Il n'y a pas, en effet de contradiction, mais un certain manque de liaison extérieure entre les idées. Ce défaut, qui atteint seulement

hommes des derniers temps. — Au point de vue d'une exégèse purement critique, c'est la génération contemporaine du Sauveur qui est visée. L'assertion absolue que renferment les paroles du Christ est à expliquer soit par les conditions générales des prophéties eschatologiques, ainsi qu'il a été dit à la fin du paragraphe précédent, soit par les raisons *économiques* alléguées à propos de la déclaration : « Quant à ce jour et à l'heure, personne ne les connaît », etc., de quelque façon qu'on l'interprète.

REVUE BIBLIQUE 1896. — T. V.

22

la forme littéraire du discours, vient probablement de ce que la parole touchant l'incertitude du jour et de l'heure où se produira la *parousie* n'a pas été prononcée dans la même occasion que la description apocalyptique à laquelle nous la trouvons maintenant jointe. On peut croire que cette parole est la réponse directe que donna Jésus dans la circonstance historique où ses disciples lui posèrent la question : « Dis-nous quand cela sera ! » Dans son discours sur la fin du monde, Jésus a parlé aux apôtres comme si la *parousie* et le jugement dernier devaient avoir lieu dans un avenir assez rapproché. Mais quand les apôtres l'ont interrogé sur l'époque précise du grand avènement, il a très clairement enseigné que ce point particulier était le secret du Père céleste, qu'il n'appartenait pas à lui, Fils de l'homme, d'instruire les hommes à ce sujet et que la seule chose qu'il fallait, à cet égard, tenir pour certaine est que le royaume des cieux apparaîtra inopinément, sans qu'on ait pu le prévoir et sans que la grande majorité des hommes y ait seulement pensé. « Quant à ce jour et à l'heure, personne ne les connaît, pas même les anges dans le ciel, ni le Fils, mais (seulement) le Père. » Les mots « ni le Fils » manquent dans la plupart des témoins de saint Mathieu, manuscrits et versions, mais un certain nombre des plus anciens les contiennent. L'omission est beaucoup plus facile à expliquer que l'addition. Si les témoins de saint Marc n'offrent pas la même divergence, c'est que le second Évangile était d'un usage moins fréquent que le premier. La tournure même de la phrase et l'addition du mot « seul » montrent que le rédacteur du premier Évangile n'avait pas la moindre intention d'atténuer la leçon de saint Marc, et qu'il n'attribuait pas non plus au Fils de Dieu, dans l'exercice de son ministère temporel, la connaissance du jour où aurait lieu le dernier avènement.

La plupart des commentateurs chrétiens, tant anciens que modernes, n'ont pas pris à la lettre cette déclaration de Jésus. « Ce que le Fils ne sait pas en cet endroit, écrit Bossuet (*Méditations sur l'Évangile* dernière semaine du Sauveur, 78^e jour), c'est ce qu'il ne nous appartient pas de savoir. Le Fils comme notre docteur, le Fils comme l'interprète de la volonté de son Père envers les hommes, ne le sait pas, parce que cela n'est pas compris dans ses instructions, ni dans tout ce qu'il a vu pour nous... Et le Fils de Dieu parle ainsi, pour transporter en lui-même le mystère de notre ignorance, sans préjudice de la science qu'il avait d'ailleurs, et nous apprendre non seulement à ignorer, mais encore à confesser sans peine que nous ignorons ; puisque lui-même, qui n'ignorait rien, et

surtout qui n'ignorait pas cette heure dont il était le dispensateur, ayant trouvé un côté par où il pouvait dire qu'il l'ignorait, parce qu'il l'ignorait dans son corps (1) et qu'il était de son dessein que son Église l'ignorât, il dit tout court qu'il l'ignore, et nous enseigne à ne rougir pas de notre ignorance. » On ne saurait mieux dire, s'il est une fois entendu que le sens naturel du passage ne peut pas être son sens véritable, et que Notre-Seigneur a pu vouloir nous édifier en faisant dans sa réponse aux disciples une distinction que ceux-ci n'étaient pas même capables de soupçonner.

L'unanimité de la tradition ne semble pas acquise à l'interprétation commune, laquelle présente d'ailleurs beaucoup de nuances, comme il arrive toujours quand la pensée d'un texte est obscure, ou que les exégètes croient avoir des raisons de ne pas admettre une explication qui serait claire en elle-même (2). Nous sommes assez mal ins-

(1) L'Église. V. dans la note suivante les réflexions de Maldonat.

(2) On peut voir dans Maldonat (*in Matth.*, xxiv) 36, les interprétations plus ou moins subtiles des commentateurs anciens, parmi lesquelles les commentateurs modernes ont fait leur choix. *Major pars antiquorum auctorum existimavit Christum ignorasse diem judicii, non quod revera ignoraverit, sed quod fecerit ut nos ignoraremus, quod nobis revelare noluerit, quod ejus corpus, id est Ecclesia, ignoraverit, quod se scire dissimulaverit.... Alii interpretati sunt, ignorasse diem judicii, id est nondum expertum fuisse... Alii dixerunt sensum esse, nec Filius hominis scit, nisi Pater sciat* (fausse interprétation du grec εἰ μὴ); *sed quia Pater scit, Filius etiam hominis scit*. Ces subtilités ne satisfont pas le sens très droit du savant Jésuite. *Illa vero receptissima interpretatio eorum qui existimant, ideo Christum dici diem judicii ignorare, quod nobis eum non revelaverit, non admodum magna niti videtur probabilitate, quia isto modo etiam Pater ignoraret, quia nobis non revelavit; quia etiam ratione illa altera Origenis et Epiphaniî interpretatio refelli potest, ideo Christum ignorare diem judicii, quia expertum non est. Nam neque Pater expertus est*. Maldonat sait bien qu'un certain nombre d'anciens Pères (*multi veteres et graves auctores*) ont enseigné que le Christ, comme homme, avait ignoré le jour du jugement. Mais il se croit obligé de détourner pareillement ces témoignages de leur signification naturelle : *Non ergo negat Christus se etiam hominem diem judicii scire, sed negat scire eo titulo quod homo sit*. Il avoue ensuite que cette opinion lui a plu longtemps. *Nam etsi sciebam objici posse, hoc non videri convenienter a Christo et accomodate ad id quod agebat, dici potuisse, quia nihil referebat quo titulo, quare ratione diem judicii sciret* (objection très forte et à laquelle Maldonat ne répond pas : tout ce que le Christ a enseigné aux apôtres, il déclare le tenir de son Père, et non de sa propre humanité); *poterat enim quomodocumque sciret illud apostolis revelare; respondebatur illud tantum Christo propositum fuisse, ut apostolorum cupiditatem curiositatemque cohiberet, ne scire vellent quae Angeli nescirent*. Ainsi les paroles du Sauveur seraient une échappatoire. Mais c'est la réponse de Maldonat qui en est une. Finalement il abandonne encore cette solution, sous prétexte que le « Père seul » connaissant le jour du jugement, le Saint-Esprit l'ignore au même titre que le Fils. *Itaque indicat (Christus), quod magis est, se non solum ut hominem, sed etiam ut Deum, modo quodam diem judicii ignorare; non quod ignoret, sed non ipsius sit officium scire... Atque hic, nisi fallor, verus est sensus*. Hélas! la dernière explication prête à la même difficulté que la précédente : qu'est-ce que cette distinction pouvait faire aux apôtres? Maldonat s'est donné bien du tourment pour attribuer, en fin de compte, à Notre-Seigneur une restriction mentale,

truits sur la façon dont ce passage a été interprété durant les premiers siècles de l'Église. Saint Irénée (1) paraît avoir admis que le Christ, comme homme, ignorait le jour du jugement. Origène ne trouve rien à dire à cette opinion, bien qu'il en préfère une autre, d'ailleurs insoutenable (2). C'est chose assez frappante que les Pères grecs qui eurent les premiers à combattre les Ariens, et d'abord saint Athanase, répondirent simplement à ceux qui alléguaient ce passage contre la consubstantialité du Verbe et la divinité de Jésus-Christ, que le Sauveur n'ignorait pas, comme Dieu, le jour du jugement, mais qu'il l'ignorait dans son humanité. Jésus, observe saint Athanase, ne dit pas « le Fils de Dieu », mais seulement « le Fils », pour ne point sembler dire que la Divinité ignore; car c'est le propre de l'homme de ne pas savoir, surtout ces choses-là; comme Verbe de Dieu, il sait; comme homme, il ne sait pas le jour du jugement (3). Le Christ, dit encore le même Docteur, a revêtu toutes les infirmités de la nature humaine et il a eu « en son corps l'ignorance des hommes » afin de purifier l'homme tout entier et d'offrir à son Père une humanité parfaite (4). Si les *Agnoètes* ont été considérés comme hérétiques, ce n'est pas précisément pour avoir pris à la lettre la déclaration du Sauveur, c'est pour n'avoir reconnu en Jésus-Christ qu'une seule nature dont la science était limitée, et pour lui avoir attribué sans distinction ce que l'Évangile dit de son humanité.

Il était naturel que le progrès de l'exégèse critique ramenât en notre temps, sous une forme ou sous une autre, l'opinion soutenue jadis par saint Athanase. De là sont venus les divers essais qui ont été tentés en ce siècle pour adapter l'enseignement théologique touchant la science du Christ aux données positives que peuvent fournir les Évangiles sur le même sujet. Ce ne sont pas seulement des rationalistes qui ont cru devoir entendre d'une ignorance (5) véritable les paroles de

et dans des conditions telles que le vrai sens des paroles échappait nécessairement aux auditeurs. Cette odyssée d'un esprit sincère tournant autour d'un texte dont la lettre l'épouvante, n'a-t-elle pas quelque chose d'instructif? Et peut-on parler d'une tradition unanime quand on voit un interprète, autorisé entre tous, examiner successivement les formes variées de cette tradition, n'être satisfait d'aucune, et s'arrêter, non sans une dernière inquiétude, à une explication telle qu'on a dû la laisser tomber, préférant encore l'une ou l'autre de celles qui ont été si habilement critiquées par lui?

(1) *Ap. Tischendorf, N. Test. graec.*, ed. 8^e major, I, 163.

(2) *Tract. in Matth.*, 30. V. p. précéd. n. 1.

(3) *Ct. Ar.* III, 43, 46.

(4) "ἵνα καὶ, τὴν ἀγνοίαν τῶν ἀνθρώπων ἐν τῷ σώματι ἔχων, ἀπὸ πάντων λυτρωσάμενος καὶ καθαρίσας, τελείαν καὶ ἁγίαν παραστήσῃ τῷ Πατρὶ τὴν ἀνθρωπότητα. (*Ad Ser. Ep.* 2). — Autres témoignages *ap. Schell, op. cit.* 144-145.

(5) Ignorance n'est pas le mot propre, parce qu'il implique une imperfection du sujet. Il faudrait dire *non-savoir*, un *non-savoir* qui est dans l'ordre de la Providence.

Jésus; ce ne sont pas même des critiques orthodoxes, qui auraient invoqué l'autorité des textes contre celle des théories; mais ce sont des théologiens de marque, pour qui la théologie est une doctrine vivante, appelée à se rajeunir perpétuellement en se retrempant à ses sources et en profitant de toutes les lumières que peut lui apporter la science contemporaine.

Ces théologiens (1), auxquels nous laissons d'ailleurs la responsabilité de leur opinion (2), soutiennent que, si les paroles du Sauveur sont authentiques, et il n'y a pas la moindre raison d'en douter, elles ne peuvent signifier autre chose que ce qu'elles disent. Supposer que Jésus déclarerait ne pas savoir le jour de la *parousie*, parce qu'il ne le sait pas pour le faire connaître, parce qu'il ne veut pas le révéler, c'est lui attribuer une conduite indigne de lui. Ne pouvait-il pas répondre, comme dans les Actes : « Il ne vous appartient pas de connaître les temps ! » Fallait-il écarter la question par un détour subtil, qui, vu l'état d'esprit des apôtres et leur grande simplicité, constituerait à leur égard un manque de sincérité ? Y a-t-il dans le texte le moindre indice qui permette de conjecturer que les paroles du Sauveur pourraient avoir, en réalité, une signification autre que leur signification apparente ? Le Fils ignore le jour et l'heure de la *parousie*. Mais Jésus n'emploie pas le mot « Fils » au sens absolu que possède cette expression dans la théologie de la Trinité. Le Fils qui ignore le jour du jugement est Jésus dans l'exercice de son ministère et l'accomplissement de son œuvre rédemptrice, c'est-à-dire, en langage théologique, le Fils de Dieu dans son humanité. L'on peut et l'on doit s'en rapporter à Jésus lui-même sur la question des limites qu'il faut attribuer à sa science. Après ce qu'on lui a entendu dire touchant l'imminence du jugement dernier et de la fin du monde, on éprouve non de la surprise, mais plutôt une sorte de soulagement à apprendre de lui-même qu'il n'en connaît pas la date précise. Cette circonstance est nécessaire pour expliquer tous ses discours concernant la *parousie* et la consommation des choses. Au point de vue réel et historique, le langage de Jésus n'est intelligible que si la connaissance qu'il a eue de l'avenir, durant sa vie mortelle, n'a pas été complète, mais bornée à ce qu'il avait besoin de savoir afin de remplir sa mission, et indéterminée quant à certains détails particuliers de son ave-

(1) Toute l'argumentation qu'on va lire se trouve dans Schell, *op. cit.* III, 142-147. Le Dr H. Schell est professeur d'apologétique à l'Université catholique de Wurzburg.

(2) La *Revue biblique* ne peut laisser ignorer à ses lecteurs ce qui s'écrit chez les catholiques ou chez les protestants, mais la Rédaction croit devoir s'associer ici expressément aux réserves de l'auteur de l'article sur l'opinion de M. Schell. — N. D. L. R.

nir glorieux, notamment celui du temps où se produira la *parousie*.

Que si l'on écarte des considérations à priori dont la valeur pourrait prêter à discussion, l'idée d'une limitation dans la connaissance que Jésus avait de l'avenir paraîtra, ce sont toujours les mêmes théologiens qui parlent, non seulement possible mais nécessaire. On pourrait se demander jusqu'à quel point une intelligence humaine, dans les conditions de la vie présente, serait capable de connaître tout l'avenir ou tout le passé du monde. Il semble qu'il y ait là une impossibilité physique et psychologique. Mais il suffit d'observer que la science humaine du Christ a été parfaite, eu égard à la mission qu'il avait à remplir sur la terre. La limitation *économique* de cette science est en rapport avec le renoncement volontaire qui préside à toute l'œuvre rédemptrice, depuis l'instant de l'Incarnation jusqu'à la mort du Sauveur sur la croix; c'est une condition de la vocation terrestre de Jésus, de même que son entrée dans la lumière complète de sa Divinité est la condition de sa vocation céleste comme roi de la création et juge de l'humanité. Supposer dans l'âme humaine de Jésus, au cours de sa vie mortelle, la connaissance complète et la vue en Dieu de tout le réel, c'est supprimer la réalité de sa science acquise, de l'épanouissement de ses facultés et même de leur exercice; c'est changer les traits les plus expressifs de son histoire en une succession d'apparences, puisque le Sauveur aura continuellement semblé apprendre des choses qu'il n'ignorait pas, ressentir des impressions nouvelles qui pourtant n'étaient jamais imprévues; c'est rendre intelligibles des scènes comme celle de Gethsémani, ou bien se condamner à admettre on ne sait quel mécanisme par lequel Jésus aurait oublié toute sa science de l'avenir éloigné pour ne considérer que le présent et l'avenir immédiat; c'est enfin diminuer singulièrement la valeur morale de tous les actes exercés par le divin Rédempteur, en atténuant, si tant est qu'on la puisse concevoir encore, la réalité de ses angoisses et de ses douleurs, en plaçant au fond de tous ses discours comme une arrière-pensée qui se cache et parfois se trouverait en contradiction avec les paroles qui sont dites, en dédoublant sa vie de telle sorte que sa façon d'être, de parler et d'agir ne puisse être considérée comme l'expression spontanée, naturelle, sincère, de sa pensée et de ses sentiments les plus intimes. Ce n'est pas, et sans doute ce ne pouvait pas être sous les traits véritables de son triomphe éternel que le tableau de sa gloire à venir s'est déroulé devant son imagination, mais bien sous ceux que lui fournissaient les meilleures espérances des anciens prophètes, les aspirations de son âme divine, les prévisions de sa haute intelligence toute pénétrée de l'Esprit révélateur. De là cette annonce d'une grande manifes-

tation, redoutable et glorieuse, dans un avenir très rapproché, cette association de la ruine du peuple juif au bouleversement de l'univers, cette idée même d'un jugement s'exerçant à la fois sur tous les hommes dans la catastrophe où disparaît le monde. Telles sont les formes particulières qu'a dû prendre dans son esprit l'idée de la justice absolue de Dieu s'exerçant en faveur des élus et pour la plus grande gloire du Fils qu'il avait envoyé sur la terre. Que ces formes particulières de la pensée humaine de Jésus nous apparaissent maintenant comme des symboles et non comme la description réelle, l'histoire anticipée de ce qui doit encore arriver, c'est ce dont il ne faut être ni étonné ni scandalisé. Le Christ a voulu nous être semblable en toutes choses, à part le péché. Ses espérances éternelles ont été, à certains égards et par un côté, une certitude et une aspiration de foi dont l'objet ne se présentait pas à son esprit comme une vision distincte et complète de la réalité future, mais comme un tableau fait des prophéties anciennes, des expériences actuelles, agrandies les unes les autres et transfigurées dans la lumière unique d'une conscience divino-humaine. C'est pourquoi, dans l'interprétation des discours sur la fin du monde, il faut chercher l'esprit qui vivifie, sans s'arrêter à la lettre qui tue, regarder le sens plus élevé, la vérité éternelle et salutaire où s'évanouissent, à la limite de l'infini, les contradictions apparentes, et où les choses prédites trouvent leur entier accomplissement. L'unité de la perspective prophétique, alléguée souvent pour expliquer le langage du Sauveur et des anciens prophètes, est justement le fait psychologique dont il faut rendre compte. C'est ce fait même qui est la difficulté à résoudre, difficulté insurmontable, semble-t-il, pour une théologie qui entreprendrait d'expliquer le mystère de la connaissance prophétique et celui de la science humaine du Sauveur, en faisant abstraction des textes bibliques, la seule source d'information qui existe sur le sujet.

Il y a là, sans doute, un problème très grave et qu'il importe, pour bien des raisons, de ne pas trancher trop promptement dans un sens ou dans l'autre. Le passer sous silence, en expliquant le texte évangélique comme si l'opinion commune des interprètes catholiques et des théologiens contemporains s'appuyait sur une tradition unanime et ne soulevait pas d'objection sérieuse, eût été, croyons-nous, un manque de loyauté scientifique. Prendre parti pour une opinion qui a contre elle une tradition théologique très importante et respectable serait peut-être, une témérité. Exposer l'état de la question était non seulement chose permise, mais indispensable. C'est ce qui a été fait aussi complètement que le comportait l'objet de cette étude.

Après avoir dit que le Père seul connaît le jour et l'heure du grand

jugement, le Sauveur, dans le premier Évangile, compare la venue de la catastrophe finale avec l'histoire du déluge. Il y a, en effet, beaucoup d'analogie entre les deux : dans la conception de philosophie religieuse qui domine les premiers chapitres de la Genèse, le déluge est un jugement général, et il fait ainsi pendant à celui que les prophètes et Jésus ont annoncé pour l'avenir. Ce rapprochement, qu'on trouve ailleurs dans saint Luc (xvii, 26-27) et que le rédacteur du premier Évangile a rapporté dans le présent discours, fait une suite naturelle à ce qui vient d'être dit touchant l'incertitude du jour où paraîtra le Fils de l'homme. Il est donc possible que l'arrangement de saint Matthieu soit, jusqu'à un certain point, conforme à celui de l'Évangile primitif. On est d'ailleurs autorisé à se demander si les paroles un peu obscures du Sauveur en saint Luc (xvii, 20) : « Le royaume de Dieu ne vient pas de manière à être observé », ne représentent pas, sous une autre forme, la réponse dont les deux premiers Évangiles nous ont conservé la teneur littérale : « Quant au jour et à l'heure, personne ne les connaît. » Les instructions que saint Luc a placées entre le verset qu'on vient de lire et la mention du déluge ont été quelque peu retouchées dans la forme. L'enchaînement des idées, dans cet autre discours sur la *parousie* auquel nous voyons que saint Marc et le rédacteur du premier Évangile ont fait beaucoup d'emprunts, paraît avoir été celui-ci : on demande quand aura lieu le grand jugement (*Matth.* xxiv, 3 ; *Marc*, xiii, 4) ; Jésus répond que nul ne sait le jour ni l'heure ; il ne faudra pas croire ceux qui diront que le Messie est apparu en tel endroit, car il apparaîtra comme un éclair, inopinément et pour tout le monde (*Matth.*, xxiv, 26-27 ; *Marc*, xiii, 32) ; ce sera comme au temps du déluge ; de même que les contemporains de Noé ont été surpris par le déluge, de même les hommes seront surpris par le jugement (*Matth.*, xxiv, 37-38), et il n'y aura pas moyen de fuir (*Matth.*, xxiv, 17-18 ; *Marc*, xiii, 15-16) ; et de même que l'humanité a péri en même temps que Noé a été sauvé, de même, lors de la *parousie*, la perdition et le salut marcheront ensemble ; deux hommes travailleront l'un près de l'autre dans les champs, le jugement saisira l'un et laissera l'autre indemne ; deux femmes seront occupées au travail de la meule, le jugement prendra l'une et n'atteindra pas l'autre (*Matth.*, xxiv, 40-41) ; là où il y aura un pécheur à punir, là sera le juge, de même que là où il y a un cadavre, là s'abat le vautour (*Matth.*, xxiv, 28). La forme extérieure de la description n'est pas la même que dans le discours apocalyptique, où l'on voit les anges accourir pour sauver les élus de la catastrophe finale ; mais l'idée reste la même. La différence de la mise en scène prouve simplement que le passage

de saint Matthieu touchant le rapport du déluge et du jugement, la condamnation qui frappera les uns et qui épargnera les autres, n'appartenait pas primitivement au discours apocalyptique rapporté par les trois évangélistes, mais au discours sur la *parousie* dont on vient de voir l'analyse.

VII

(*Marc*, xiii, 33-37.) « Prenez garde, veillez, car vous ne savez pas quand le temps viendra. On dirait un homme qui part en voyage, quittant sa maison et donnant le gouvernement à ses serviteurs, à chacun sa besogne, et qui recommande au portier de veiller. Veillez donc, car vous ne savez pas quand le maître de la maison viendra : le soir, ou à minuit, ou au chant du coq, ou le matin; de peur que, venant à l'improviste, il ne vous trouve endormis. Et ce que je vous dis, je le dis à tous : Veillez. »

(*Matth.*, xxiv, 42-51.) Veillez donc, parce que vous ne savez pas quel jour votre maître viendra. Mais sachez ceci, que si le maître de la maison savait à quelle heure de la nuit le voleur doit venir, il veillerait et ne le laisserait pas forcer sa maison. C'est pourquoi, vous aussi, soyez prêts, parce que le Fils de l'homme viendra à l'heure que vous ne pensez pas. Qui est le serviteur fidèle et prudent, que le maître a préposé à ses domestiques pour leur donner la nourriture en temps opportun? Heureux ce serviteur, que le maître, à son arrivée, trouve faisant ainsi ! Je vous dis en vérité qu'il le préposera sur tout ce qu'il possède. Mais si le mauvais serviteur dit en lui-même : « Le maître tarde à venir », et qu'il se mette à battre ses compagnons, et à manger et à boire avec les ivrognes, le maître de ce serviteur viendra au jour qu'il ne s'y attend pas et à l'heure qu'il ne connaît pas, et il le mettra en pièces et lui fera sa part avec les hypocrites. Là il y aura des pleurs et des grincements de dents. »

(*Luc*, xxi, 34-36.) « Mais prenez garde que vos cœurs ne s'appesantissent dans la crapule et l'ivrognerie, et les inquiétudes de la vie, et que ce jour ne tombe sur vous à l'improviste, comme un filet. Car il tombera sur tous ceux qui habitent la surface de la terre. Veillez donc en tout temps, priant pour que vous puissiez échapper à tous ces (maux) qui vont arriver, et comparaitre devant le Fils de l'homme. »

Les trois relations du discours sur la fin du monde concluent en recommandant la vigilance, mais ce thème est développé d'une façon relativement indépendante par chacun des évangélistes. Saint Marc paraît s'être inspiré de la parabole des talents, que l'on trouvera plus loin dans le premier Évangile, pour la comparaison qui lui fournit la matière de son exhortation. Il faut veiller, puisque l'on ignore quand le moment décisif arrivera. Supposez qu'un homme, partant pour un voyage, remette le gouvernement de sa maison à ses serviteurs et recommande à son portier de veiller, il est évident que tous ces serviteurs

et le portier devraient être attentifs à leur devoir, afin de n'être pas surpris par le retour du maître. Mais le développement et l'application de cette comparaison n'ont pas été faits régulièrement par l'évangéliste. On remarque, dans la suite du discours, un mélange d'éléments qui semblent pris de divers côtés, et qui n'ont pas été entièrement fondus ensemble. La maison et les biens confiés aux serviteurs rappellent la parabole des talents; mais l'application de la comparaison rappellerait plutôt la parabole des serviteurs qui veillent en attendant leur maître (*Luc*, XII, 37-38). La mention du portier auquel on prescrit de veiller sert à relier ensemble les deux morceaux; mais la suture demeure visible et incomplète, parce que la comparaison se trouve abandonnée en cet endroit, et que, dans la dernière partie du discours, l'application se confond avec la parabole. Jésus donc recommande à ses disciples de veiller, c'est-à-dire d'être toujours prêts à son avènement, parce qu'ils ne savent pas quand le maître de la maison, c'est-à-dire lui-même, arrivera. Au lieu d'être partagée en trois veilles, selon la coutume juive, comme dans le passage parallèle du troisième Évangile (*supr. cit.*), la nuit est partagée en quatre veilles, selon l'usage romain : le soir, de six à neuf heures; le milieu de la nuit, de neuf heures à minuit; le chant du coq, de minuit à trois heures du matin; le matin, de trois heures à six heures. Ce léger changement doit sans doute être imputé à l'évangéliste. Le conseil de ne pas s'endormir pourrait être une réminiscence de la parabole des dix vierges. En finissant, l'évangéliste qui, on s'en souvient, a fait adresser tout le discours à quatre disciples seulement, a soin de mettre dans la bouche de Jésus ces paroles : « Et ce que je vous dis, je le dis à tous », c'est-à-dire à tous les disciples et à tous les fidèles : « Veillez. » Il est évident que saint Marc a voulu résumer, dans cette conclusion générale du discours apocalyptique, un enseignement qui était plus développé dans l'Évangile primitif. Sa péroration est faite avec des fragments de paraboles et d'exhortations qui se sont conservés au complet en divers endroits des deux autres Synoptiques.

La conclusion qu'on trouve dans saint Matthieu ressemble assez, pour le début, à celle de saint Marc. Mais les paroles : « Veillez donc, parce que vous ne savez pas quel jour votre maître viendra », sont plutôt un abrégé de la parabole des serviteurs qui attendent leur maître pendant qu'il assiste à un festin nuptial. Cette parabole précède immédiatement, dans saint Luc (XII, 36-42), celle du maître et du voleur et celle du bon et du mauvais serviteur, que l'on va lire maintenant dans saint Matthieu. La parabole des serviteurs qui attendent leur maître a beaucoup d'analogie avec celle des dix vierges, et l'on a pensé qu'elle pour-

rait en être une transformation, à moins que la parabole des vierges ne fût au contraire une version perfectionnée de la parabole des serviteurs. Ce sont là de pures hypothèses. Les deux paraboles ont quelques traits communs, mais le thème parabolique est différent. Jésus les a prononcées toutes les deux, et la tradition apostolique les avait gardées séparément, bien qu'elles aient pu exercer l'une sur l'autre une certaine influence à cause de la ressemblance du cadre et de la conclusion. C'est à raison même de cette ressemblance que nos Évangiles canoniques ont fait un choix entre les deux. Saint Matthieu qui a retenu la parabole des vierges, n'a point gardé celle des serviteurs. Saint Luc, ayant reproduit celle-ci, s'est abstenu de conserver celle-là. On peut croire que toutes ces paraboles : celle des serviteurs qui attendent, celle du maître et du voleur, celle du bon et du mauvais serviteur, celle des vierges, formaient dans l'Évangile primitif un groupe homogène, voisin peut-être de l'apocalypse synoptique, dont elles complétaient l'enseignement moral. Ce qui donne beaucoup de probabilité à cette conjecture, c'est que saint Marc a puisé dans les paraboles la conclusion qu'il donne au discours apocalyptique, comme s'il avait trouvé les paraboles après le discours. Il est vrai pourtant qu'elles n'en faisaient pas partie, car le discours fondamental de l'apocalypse synoptique finissait avec ces paroles du Sauveur : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point. »

La parabole du maître et du voleur, celle du maître et des deux serviteurs ont à peu près la même forme dans le premier Évangile que dans le troisième. Celle du maître et du voleur a pour but de faire ressortir l'incertitude de l'heure où le Messie viendra pour exercer le jugement. Il arrivera à l'improviste, sans que l'on ait été autrement averti, comme le voleur qui se garde bien de prévenir le maître de la maison qu'il veut mettre au pillage, et qui choisit de préférence l'heure où tout le monde est endormi. De même que la vigilance du maître de maison ne doit jamais être en défaut, s'il veut sauver son bien ; de même celle des fidèles ne doit jamais se ralentir, s'ils ne veulent être surpris par l'avènement du Fils de l'homme. La parabole des deux serviteurs montre comment il importe de se préparer pour la parousie : le bon serviteur sera récompensé quand le maître viendra ; le méchant serviteur, qui profite de ce que l'absence du maître se prolonge, pour faire bombance à ses dépens et maltraiter les autres esclaves, sera surpris, un beau jour, par l'arrivée de son seigneur, qui le condamnera à une mort cruelle ; ainsi en sera-t-il des vrais et des faux disciples de Jésus, quand il viendra juger le monde. L'interprétation allégorique de la parabole se manifeste, comme dans le troisième Évangile, par

les mots de la fin : « Et il lui fera sa part avec les hypocrites », paroles qui ne s'entendent plus d'un maître qui punit son esclave, mais du Juge suprême qui châtie les pécheurs. Saint Matthieu ajoute encore : « Là il y aura des pleurs et des grincements de dents », afin d'indiquer plus clairement le supplice de la géhenne.

La conclusion de saint Luc n'emprunte rien à celle de saint Marc. C'est un développement original, au moins quant à la forme, sur le thème de la vigilance. Que saint Luc l'ait trouvé dans quelque-une de ses sources, ou, ce qui paraît plus vraisemblable, qu'il l'ait rédigé lui-même, on peut dire que le fond appartient à la tradition apostolique, et la forme à l'évangéliste. Les disciples devront prendre garde que leurs cœurs ne s'appesantissent « dans la crapule et l'ivrognerie », à proprement parler, sous l'influence de l'ivresse d'hier (κρατεῖν ἀλγῆ) et de celle d'aujourd'hui. Qu'ils ne se laissent pas non plus absorber par les soins matériels de l'existence. Le jour de Dieu tombera sur l'humanité comme un filet, en sorte que les pécheurs ressembleront à des bêtes prises au piège. Cette comparaison du filet paraît être une réminiscence d'Isaïe (xxiv, 17) (1). Que l'on veille toujours, afin de pouvoir traverser les temps de tribulation qui vont venir, et de subsister jusqu'au jour de la *parousie*. Beaucoup d'hommes vont périr au milieu des calamités qui se succéderont; mais les élus pourront y échapper et se présenter devant le Fils de l'homme quand il apparaîtra. Toutes ces exhortations à la vigilance perdraient leur signification, et la forme qui leur est donnée deviendrait inexplicable, si ceux à qui elles s'adressent n'étaient pas censés pouvoir vivre encore quand arrivera le grand jugement.

VIII

(*Matth.*, xxv, 1-13.) Alors le royaume des cieux sera semblable à dix jeunes filles qui, ayant pris leurs lampes, allèrent au-devant de l'époux [et de l'épouse]. Or cinq d'entre elles étaient insensées, et cinq, sages. Car les insensées, en prenant leurs lampes, n'avaient pas pris d'huile avec elles; mais les sages avaient pris de l'huile dans les burettes, avec leurs lampes. Et l'époux s'attardant, elles s'assoupirent toutes et s'endormirent. Et vers minuit, il y eut un cri : « Voici l'époux ! allez au-devant de lui. » Alors toutes ces jeunes filles se levèrent et arrangèrent leurs lampes. Et les insensées di-

(1) Παγίς ἐφ' ὅμας τοῦ ἐνοικοῦντος ἐπὶ τῆς γῆς. Remarquer dans le même contexte (v. 20) : ὡς ὁ μεθύων καὶ κραίπαλῶν, κατίσχυσεν, μὴ δοῦνται ἀναστῆναι. Ce rapprochement laisse peu de probabilité à l'hypothèse de A. Resch, qui voit dans παγίς une fausse traduction du mot בָּבֶל, ὡδίν, et renvoie à 1 *Thess.* v, 3. La comparaison faite par saint Paul n'est pas la même que celle de saint Luc, et le mot בָּבֶל ne pouvait guère figurer seul dans l'Évangile hébreu. Saint Paul dit : ὡς περὶ ἡ ὡδίν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ. Le complément paraît indispensable, et, avec le complément (כִּלְדָּה, par exemple), le contre-sens était impossible. Il est d'ailleurs bien douteux que cette conclusion de saint Luc ait existé dans l'Évangile hébreu.

rent aux sages : « Donnez-nous de votre huile, parce que nos lampes s'éteignent. » Et les sages répondirent en disant : « Il n'y en aurait pas assez pour nous et pour vous. » Et pendant qu'elles allaient en acheter, l'époux vint, et celles qui étaient prêtes entrèrent avec lui aux noces, et on ferma la porte. Et ensuite arrivèrent aussi les autres jeunes filles, disant : « Seigneur, seigneur, ouvre-nous ! » Mais il leur répondit en disant : « Je vous le dis en vérité, je ne vous connais pas. »

« Veillez donc, car vous ne savez ni le jour ni l'heure. »

Par le simple mot « alors », l'évangéliste rattache cette parabole aux précédentes et au discours sur la *parousie*. Au point de vue logique, rien n'est plus légitime, car la parabole n'a pas d'autre objet que de faire entendre comment il faudra être prêt dans l'instant même où le Sauveur apparaîtra. La parabole des serviteurs qui attendent le retour de leur maître jusqu'à une heure très avancée de la nuit, celle du chef de maison et du voleur montrent la nécessité de la vigilance, par cette raison que l'époque précise de la *parousie* et du jugement ne peut être connue d'avance. La parabole du maître et des deux serviteurs fait voir déjà que la vigilance dont il s'agit ne consiste pas seulement dans l'attente, mais principalement dans la préparation. La parabole des vierges et celle des talents, dans le contexte qui lui est donné, tendent pareillement à faire entendre que cette vigilance ne doit pas être une préoccupation oisive, mais un emploi utile de l'existence, en vue du jugement de Dieu.

Il en sera de ceux qui aspirent au royaume des cieux comme de dix jeunes filles qui avaient été invitées à des noces. On ignore si le nombre dix est en rapport avec quelque usage, ou s'il a été choisi comme un chiffre rond, sans autre motif. Chez les Israélites, les noces se célébraient le soir. C'est pourquoi les jeunes filles qui devaient faire partie du cortège nuptial se munissent de leurs lampes pour aller au-devant de l'époux. La Vulgate et les anciens témoins occidentaux, auxquels il faut maintenant joindre la version syriaque des Évangiles récemment découverte au Sinaï, ajoutent : « Et de l'épouse ». Cette leçon ne mérite certainement pas le discrédit où elle est tombée chez la plupart des commentateurs, même catholiques. On comprend, il est vrai, la possibilité d'une interpolation, mais on comprend mieux encore la possibilité d'une suppression volontaire. Il est possible, en effet, qu'on ait joint la fiancée au fiancé, presque sans réfléchir, comme pour compléter une énumération, et parce que la présence de tous les deux est indispensable pour la célébration des noces. Mais la mention de la fiancée pouvait aussi paraître fort suspecte à ceux qui entendaient la parabole au sens allégorique et qui voyaient, dans

l'époux, Jésus apparaissant pour le jugement, dans l'épouse, l'Église, la société des élus que Jésus venait chercher pour les associer à sa gloire. Selon cette interprétation, qui remonte jusqu'à l'âge apostolique, il semblait plus naturel que l'époux vint seul, pour chercher l'épouse. Or, de cette circonstance que l'époux vient seul pour rejoindre sa fiancée chez elle, il résulte que la cérémonie nuptiale, contrairement à l'usage, se termine chez l'épouse au lieu de se terminer chez l'époux. Les jeunes filles qui sont invitées pour être compagnes de la fiancée se trouvent faire cortège à l'époux. Avec la leçon de la Vulgate, on n'a pas ces inconvénients. Au début de la parabole, c'est-à-dire au commencement de la soirée, l'époux sera où il doit être, chez les parents de sa fiancée, qu'il sera venu prendre pour l'amener dans sa propre maison. Les jeunes filles auront été averties de se trouver à tel endroit pour escorter l'épouse jusqu'à la maison de son mari. Si l'on objecte que les jeunes filles, dans ce cas comme dans l'autre, auraient dû se trouver près de la fiancée, il est aisé de répondre que, si les jeunes filles avaient été auprès de la fiancée, il n'y avait plus de place pour leur sommeil ni pour la négligence des cinq étourdies, et que la parabole suppose, dans tous les cas, un rendez-vous assigné aux jeunes filles sur le chemin qui mène de la maison de l'épouse à celle de l'époux. Un festin nuptial célébré chez l'épouse après minuit est chose peu vraisemblable. Si l'on suit la leçon de la Vulgate, il y aura eu sans doute dans la soirée un festin chez l'épouse ; les jeunes filles sont convoquées pour accompagner celle-ci dans sa nouvelle demeure, et l'introduire dans la chambre nuptiale. Il est vrai que notre texte grec paraît supposer un festin au terme de la parabole : peut-être a-t-il été influencé en cela par l'interprétation allégorique du récit. Le repas nuptial serait le festin messianique. Mais plusieurs Pères (1), en dépit de la leçon canonique, parlent de chambre nuptiale (νυμφῶν) et non de festin (γάμος). Il y a donc eu, dès les premiers temps, comme deux manières d'entendre le développement de la parabole, et l'histoire du texte porte les traces de cette divergence.

Bien que certaines parties de ce charmant récit soient susceptibles d'une interprétation allégorique, l'ensemble a dû nous être conservé dans sa teneur primitive. Le retard de l'époux reste inexpliqué ; mais cette circonstance était indispensable pour amener la confusion des cinq étourdies. Il n'y a pas lieu de chercher à ce détail une signification symbolique, non plus qu'aux lampes, à l'huile, aux marchands. La morale de la parabole est celle que le Sauveur a tirée lui-même : soyez

(1) V. A. Resch, *op. cit.*, II, 303.

prêts pour la *parousie* comme les jeunes filles prudentes se trouvèrent prêtes pour se joindre au cortège nuptial ; faites en sorte de n'être pas exclus du royaume des cieux, comme les jeunes filles étourdies furent exclues de la maison de l'époux.

IX

(*Matth.*, xxv, 14-30.) « Car c'est comme un homme qui, s'en allant en pays étranger, appela ses serviteurs et leur remit ses biens. Et à l'un il donna cinq talents, à l'autre deux, à un autre un, à chacun selon sa capacité ; et il partit. Aussitôt, celui qui avait reçu cinq talents s'en alla trafiquer avec et gagna cinq autres talents. De même, celui qui (en avait reçu) deux en gagna deux autres. Mais celui qui en avait reçu un alla faire un trou en terre et y cacha l'argent de son maître. Et longtemps après, le maître de ces serviteurs vint et régla ses comptes avec eux. Et celui qui avait reçu cinq talents, s'étant présenté, lui offrit cinq autres talents, disant : « Seigneur, tu m'as remis cinq talents ; voici cinq autres talents que j'ai gagnés. » Son maître lui dit : « Très bien ! bon et fidèle serviteur. Tu as été fidèle pour peu de choses, je t'en confierai beaucoup. Entre dans la joie de ton maître. » Celui qui (avait reçu) les deux talents, s'étant aussi présenté, dit : « Seigneur, tu m'as remis deux talents ; voici deux autres talents que j'ai gagnés. » Son maître lui dit : « Très bien ! bon et fidèle serviteur. Tu as été fidèle pour peu de choses, je t'en confierai beaucoup. Entre dans la joie de ton maître. » Et celui qui avait reçu un talent, s'étant aussi présenté, dit : « Seigneur je savais que tu es un homme dur, moissonnant où tu n'as pas semé, et ramassant (1) où tu n'as pas vanné. Et, par crainte, je suis allé cacher ton talent dans la terre. Vois, tu as ce qui est à toi. » Et son maître lui répondit en disant : « Serviteur méchant et paresseux, tu savais que je moissonne où je n'ai pas semé, et que je ramasse où je n'ai pas vanné, il te fallait donc mettre mon argent chez les banquiers, et, à mon retour, j'aurais retiré mon bien avec intérêts. Otez-lui donc le talent et donnez-le à celui qui a dix talents. Car à quiconque possède l'on donnera en surabondance ; et à celui qui n'a pas on ôtera même ce qu'il a. Quant à ce serviteur inutile, jetez-le dans les ténèbres extérieures ; là il y aura des pleurs et des grincements de dents. »

Le contenu de cette parabole n'est pas en rapport direct avec les circonstances de la *parousie* et du jugement dernier. Son but est de montrer que la récompense des justes dans le royaume des cieux sera proportionnée à leurs mérites, et que les hommes dont les mérites seront nuls n'auront point de part à la récompense. Entendue comme une allégorie, la parabole semble être une description du jugement, et c'est sans doute pour cette raison que le rédacteur du premier Évangile a jugé bon de la placer dans le discours sur la *parousie*, entre la parabole des vierges et la scène du jugement dernier. Saint Luc (xix, 11-27) a reproduit, après l'histoire de Zachée, une parabole qui ressemble beaucoup, pour le fond et pour la forme, à la parabole

(1) Du grain.

des talents dans saint Matthieu. Il est extrêmement probable, pour ne pas dire certain, qu'une seule parabole, prononcée dans une circonstance que la tradition ne paraît pas avoir retenue, est la source commune de la parabole des mines et de la parabole des talents. Dans le premier Évangile, la parabole des talents suit la parabole des vierges, à cause d'une certaine analogie de sujet et de forme, principalement dans la conclusion. Dans le troisième, la parabole des mines, concluant à la destruction du judaïsme incrédule, semble avoir été rapportée avec intention à l'époque où Jésus est sur le point d'entrer à Jérusalem pour y subir la mort. De même que l'histoire de Zachée figure, par anticipation, la conversion des gentils, la parabole des mines annonce la réprobation des Juifs et l'extermination de leur race. Ce ne doit pas être pour une raison historique ou par un effet du hasard que l'histoire et la parabole se trouvent ainsi rapprochées, mais c'est afin de donner au ministère de Jésus une sorte de conclusion qui laisse entrevoir les résultats ultérieurs de la prédication évangélique. Cette préoccupation du narrateur n'a pas laissé d'exercer une influence assez considérable sur la rédaction de la parabole des mines, qui reproduit moins fidèlement que la parabole des talents la forme de la parabole primitive (1). Celle-ci existait dans l'Évangile hébreu, et l'on peut croire que notre Évangile de saint Matthieu en présente la traduction à peu près littérale. Dans le troisième Évangile, cette traduction a subi plusieurs additions et des retouches. Mais, comme il y a au moins un intermédiaire entre saint Luc et l'Évangile hébreu, on ne saurait dire si toutes les particularités de la parabole des mines viennent de l'évangéliste, où si elles ne se trouvaient pas déjà dans la source particulière où il a puisé directement.

Le rédacteur du premier Évangile, voyant dans le départ et le retour du maître de maison l'absence et le retour du Christ ressuscité, rattache toute la parabole des talents à la conclusion de la parabole précédente : « Veillez donc, parce que vous savez ni le jour ni l'heure. » On peut croire que, dans l'Évangile primitif, le récit

(1) *Vix vero videtur simile, Christum tam brevi temporis intervallo bis eandem parabolam diversis verbis proposuisse. Quod ergo Lucas alio loco et tempore quam Matthaeus propositam fuisse indicat, novum non est ut evangelistae in loci ac temporis circumstantiis discrepare videantur, dum summae rei gestae, non ordinis ac temporis rationem habent... In caeteris vero rebus quibus videntur dissidere, non Christi verba sed totius parabolae sensum explicare voluerunt; sensus autem et apud Lucam et apud Matthaeum, licet verba varient, idem est; estque credibile Matthaeum potius quam Lucam Christi verba retulisse, et quia praesens fuerat, et quia distinctius videtur totam parabolam enarrare... Vellem Augustinus in libris De consensu Evangelistarum suam de hac re sententiam exposuisset; sed quaestionem non proposuit.* (Maldonat, in *Matth.* xxv, 14.)

commençait, à l'ordinaire, par les mots : « Le royaume des cieux est semblable à un homme », etc., à moins qu'il ne commençât *ex abrupto* comme dans saint Luc (xix, 12) : « Un homme de haute naissance s'en alla dans un pays lointain. » En saint Matthieu, c'est un simple particulier, chef de maison, qui, sur le point d'entreprendre un grand voyage, appelle ses propres serviteurs, les esclaves qui vivaient dans sa maison, et leur confie sa fortune pour qu'ils la fassent valoir au mieux de ses intérêts, donnant à chacun selon les aptitudes qu'il lui connaît, à l'un cinq talents, à un autre deux, à un troisième un talent seulement. Saint Luc fait distribuer dix mines entre dix serviteurs. Mais comme on n'en voit comparaitre que trois pour la reddition de compte, il est évident que la relation de saint Matthieu est primitive relativement à l'autre. Peut-être y a-t-il dans les dix serviteurs de saint Luc une vague réminiscence des dix vierges.

Ayant fait le partage, le maître s'en va. Le mot « aussitôt » (εὐθέως) est rattaché par la plupart des témoins à la proposition qui précède : « Et il partit. » Mais il est rapporté par quelques-uns, et avec plus de raison, à la phrase suivante, conformément à l'usage constant du premier Évangile, qui met cet adverbe avant le verbe qu'il détermine. L'empressement du maître à s'en aller n'a pas grande signification dans la parabole, car on n'a pas besoin d'insister sur la confiance qu'il témoigne à ses serviteurs, tandis que l'activité du premier serviteur est caractérisée plus vivement si on lit : « Aussitôt, celui qui avait reçu cinq talents s'en alla trafiquer. » Ce zélé serviteur, par un habile négoce, réussit à doubler le capital qui lui a été confié. Le second, qui avait reçu deux talents, obtient, par le même moyen, le même résultat. Le troisième cache l'argent pour ne pas le perdre, avec l'intention de le rendre ensuite comme un dépôt. L'absence du maître se prolonge, mais non pour signifier que la *parousie* sera longtemps retardée, car il s'agit d'un temps pris sur la durée d'une vie humaine, c'est-à-dire d'un certain nombre de mois, peut-être d'années. Saint Luc ne mentionne même pas la longueur de l'intervalle, parce que, dans la parabole des mines, le prince va seulement chercher l'investiture de son royaume et revient tout de suite. L'interprétation allégorique du récit et l'attente prochaine de la *parousie* se font jour à la fois dans cette transformation de la donnée primitive. Au point de vue de la parabole, il faut que le maître soit absent assez longtemps pour que les deux serviteurs puissent gagner leur argent, comme il a fallu, dans la parabole précédente, que la procession nuptiale eût du retard pour que les jeunes filles étourdies fussent punies de leur imprévoyance.

Quand le maître est enfin revenu, il fait appeler ses serviteurs pour

le règlement des comptes. Les deux premiers sont félicités de leur zèle : à l'avenir on leur confiera sans crainte des sommes beaucoup plus importantes. Les mots : « Entre dans la joie de ton maître », dépassent le cadre de la parabole; car ils ne peuvent signifier un festin ou des réjouissances qui auraient lieu pour fêter le retour du père de famille, ni l'affranchissement des esclaves, mais ils expriment de façon très claire l'admission des élus aux joies éternelles et leur entrée dans le royaume des cieux. Ces paroles ont pu être ajoutées par l'évangéliste en vue de faciliter l'application de la parabole. Saint Luc fait donner aux deux serviteurs autant de villes en gouvernement qu'ils avaient gagné de mines: c'est que le maître de maison est élevé, dans le troisième Évangile, à la condition de roi. Le troisième serviteur apporte son talent, et il explique pourquoi il l'a tenu caché avec soin. Le maître lui fait voir l'inanité de ses raisons : lors même qu'on travaillerait pour un homme injuste, ce qu'on a de mieux à faire est de lui procurer du gain; autrement on s'expose à sa vengeance; le serviteur se fût-il contenté de déposer l'argent chez un banquier, le maître, à son retour, aurait touché la somme avec les intérêts. En saint Luc, ces réflexions sont placées dans la bouche du roi, parce que l'évangéliste n'a pas voulu s'écarter de la donnée originale, mais elles conviennent mieux assurément à un simple particulier. Puisque le serviteur n'a même pas songé à un expédient qui ne réclamait aucun effort de sa part, le maître ordonne qu'on lui ôte son talent, car il ne mérite pas de le garder, et qu'on le donne à celui qui en a déjà dix. Celui-ci saura en tirer meilleur parti. Ainsi pourra-t-on appliquer le proverbe : on donne à qui possède, et on retire à qui n'a rien. La conclusion est la même dans saint Luc, où les dix mines du premier serviteur font pendant aux dix talents de saint Matthieu; mais c'est uniquement par l'influence du récit primitif que saint Luc a maintenu le chiffre dix, puisque le serviteur, ayant reçu une mine, en gagne dix autres et a déjà onze mines.

La parabole ne va pas plus loin, car le récit est complet, et la morale suffisamment indiquée. De même que, dans les affaires de ce monde, on n'hésite pas à confier beaucoup à celui qui a su faire valoir le peu qu'on lui avait remis d'abord, et qu'on enlève, au contraire, ce qu'on avait donné à celui qui n'en tire aucun profit; de même, dans l'ordre du salut, Dieu octroie ses faveurs à ceux qui font bon usage des dons qu'ils ont déjà reçus, et il les retire aux hommes qui ne savent pas les employer utilement. On peut dire que l'on prend quelque chose à celui qui n'a rien, parce que le bien qu'on lui reprend n'était pas à lui. L'évangéliste, suivant toujours l'interprétation allégorique du récit,

et désireux d'amener, par la conclusion de cette parabole, la description du jugement dernier, ajoute quelques paroles qui ne sont pas du maître de maison, mais du Messie, juge universel : « Quant à ce serviteur inutile, jetez-le dans les ténèbres extérieures ; là il y aura des pleurs et des grincements de dents. » Les ténèbres extérieures, les pleurs et les grincements de dents sont des traits qui se retrouvent ailleurs. Tout le verset s'adapte à la parabole comme un élément surajouté. Saint Luc (xix, 27) a une addition du même genre : « Quant à mes ennemis, ces gens qui n'ont pas voulu de moi pour régner sur eux, amenez-les ici et massacrez-les en ma présence. » Cette addition est parallèle à celle de saint Matthieu et paraît en être une imitation. Il suit de là que les paroles qui ont chance de n'appartenir pas au récit parabolique : « Entre dans la joie de ton maître », et le verset de conclusion, se trouvaient probablement déjà dans l'Évangile primitif, comme éclaircissement de la parabole.

Le proverbe : « On donne à qui possède ; on prend à qui n'a rien », a déjà été cité plus haut dans le premier Évangile (*Matth.* xiii, 12), probablement d'après saint Marc (iv, 25). Sa vraie place dans l'Évangile hébreu était sans doute à la fin de cette parabole. Il est possible que la fidélité recommandée par Notre-Seigneur ait été, avant tout, le bon usage des biens terrestres. L'emploi des richesses de ce monde en vue du royaume des cieux, la distribution qu'on en fait aux pauvres, constitue le plus avantageux des placements. La tradition (1) a conservé une parole de Jésus : « Soyez de bons banquiers », qui renferme la même pensée et qui est en rapport avec la parabole des talents. Quoiqu'il en soit, cette parabole est un morceau complet en lui-même, comme la parabole des vierges, mais qui, par son contenu, se rattache moins facilement que celle-ci au discours sur la *parousie*.

X

(*Matth.*, XXV, 31-46). « Et quand le Fils de l'homme viendra dans sa majesté, avec tous les anges, il s'assiéra sur son trône de gloire, et toutes les nations seront rassemblées devant lui, et il séparera les uns d'avec les autres, comme le berger sépare les brebis d'avec les boucs, et il placera les brebis à sa droite et les boucs à sa gauche. Alors le Roi dira à ceux qui seront à sa droite : « Venez, les bénis de mon Père, possédez le royaume qui vous a été préparé depuis la création du monde. Car j'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire ; j'ai eu besoin d'asile, et vous m'avez recueilli ; j'ai été nu et vous m'avez vêtu ; j'ai été malade et vous m'avez visité ; j'ai été en prison, et vous êtes venus près de moi. ». Alors les justes lui répondront, disant : « Seigneur, quand t'avons-nous vu avoir faim.

(1) Clément d'Alexandrie, Origène, Constitutions apostoliques.

et t'avons-nous donné à manger; ou avoir soif, et t'avons-nous donné à boire? Et quand t'avons-nous vu sans asile et t'avons-nous recueilli; ou nu, et t'avons-nous vêtu? Et quand t'avons-nous vu malade et en prison, et sommes-nous venus près de toi? » Et le Roi, répondant, leur dira : « Je vous le dis en vérité, toutes les fois que vous l'avez fait pour un des moindres de mes frères que voici, c'est à moi que vous l'avez fait. » Alors il dira à ceux qui seront à gauche : « Allez-vous-en loin de moi, maudits, au feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges. Car j'ai eu faim, et vous ne m'avez pas donné à manger, j'ai eu soif et vous ne m'avez pas donné à boire j'ai eu besoin d'asile, et vous ne m'avez pas recueilli; j'ai été nu, et vous ne m'avez pas vêtu; malade et en prison, et vous ne m'avez pas visité. » Alors, ils répondront, eux aussi; disant : « Seigneur, quand t'avons-nous vu avoir faim ou soif, ou bien sans asile, ou nu, ou malade, ou en prison, et avons-nous manqué de t'assister? » Alors il leur répondra, disant : « Je vous le dis en vérité, toutes les fois que vous avez manqué de le faire pour un de ces plus petits, c'est à moi-même que vous ne l'avez pas fait. » Et ceux-là s'en iront au supplice éternel, et les justes à la vie éternelle. »

Ce morceau ne fait pas suite aux paraboles qu'on vient de lire, si ce n'est pour autant que l'évangéliste lui-même a établi une sorte de lien entre les paraboles et la description du jugement dernier. Mais il est superflu de prouver que le discours apocalyptique, les paraboles qui suivent et cette description du jugement n'ont pas été prononcés par le Sauveur dans une seule et même circonstance. Le tableau du jugement dernier a été placé en cet endroit pour compléter le recueil des discours concernant la *parousie*; par son contenu, il se rapproche beaucoup moins des paraboles précédentes que de la dernière scène de l'apocalypse synoptique, où l'on voit le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel et les anges s'empressant de recueillir les élus dans toutes les parties du monde. Ce n'est point, d'ailleurs, un fragment des deux discours sur la *parousie* qui ont été mis à contribution par le rédacteur du premier Évangile, mais un discours relativement indépendant, où se trouve développée, au point de vue de la justice éternelle et du jugement dernier, la parole bien connue du Seigneur : « Ce que vous avez fait à l'un de ces petits, c'est à moi que vous l'avez fait. » Il semble que la main du rédacteur se reconnaisse dans certains détails de la mise en scène; mais le fond du discours lui a été fourni par la tradition apostolique et peut-être par l'Évangile hébreu (1). Sans

(1) A. Resch (*op. cit.* II, 305) l'affirme sans hésitation, non seulement des parties essentielles, mais de tout le discours. B. Weiss (*Matthaeus-Ev.*, 540) attribue à l'évangéliste la mise en scène du jugement, et le dialogue à l'Évangile primitif. Le morceau, pris dans son ensemble, a une physionomie à part; on n'y retrouve pas la netteté de pensée ni la forme concise qu'ont toujours les discours du Sauveur dans les Synoptiques. Holtzmann (*Hand-Commentar z. N. T.* I, 270) l'attribue tout entier au rédacteur travaillant sur des éléments traditionnels. Cette dernière hypothèse n'a rien que de vraisemblable. L'absence de tout parallèle dans les deux autres Synoptiques, surtout dans saint Luc, où les autres discours apocalyptiques ont été

doute le morceau tout entier a l'air d'être une conclusion ; il n'est pas autre chose dans la pensée de l'évangéliste qui lui a marqué sa place et donné probablement sa forme actuelle ; mais ce n'est pas la conclusion de l'un ou l'autre des discours eschatologiques précédemment rencontrés, car ils ont leur conclusion propre, et cette conclusion plus générale ne s'adapte pas tout à fait à leur contenu, du moins si on la juge au point de vue littéraire. C'est la conclusion que l'évangéliste a voulu donner au recueil de discours et de paraboles relatives à la fin du monde et à l'avènement du royaume des cieux.

« Quand le Fils de l'homme viendra dans sa majesté, avec tous les anges, il s'assiéra sur son trône glorieux. » Le jugement comporte ici une solennité plus grande que dans les discours précédents, où l'on voyait les méchants subitement envahis par le châtiment et les justes recueillis par les anges. Les esprits bienheureux forment le cortège du souverain Juge (cf. *Dan.*, vii, 10 ; *Hénoch*, i, 9 ; *Jud.*, 14). Mais l'idée d'un jugement universel s'accomplissant en forme de grandes assises présidées par le Père céleste et par le Fils de Dieu se rencontre ailleurs dans l'Évangile (cf. *Marc*, viii, 38 ; *Matth.*, x, 32-33 ; *Luc*, ix, 26 ; xii, 8-9). « Les nations seront rassemblées devant » le Fils de l'homme. Par conséquent, il s'agit d'un jugement général, et c'est ainsi que l'ont compris la plupart des anciens interprètes. D'autres, néanmoins, observant que tous les détails du jugement s'appliquent à deux catégories de personnes qui ont connu Jésus pendant leur existence terrestre, et l'on pourrait ajouter aussi pendant la sienne, ont pensé que le jugement visait seulement les croyants, partagés en deux catégories, à savoir, les vrais disciples, qui ont pratiqué le précepte de la charité, et les faux disciples, qui l'ont méconnu. Les deux opinions sont fondées sur le texte du discours : l'évangéliste a eu l'intention de décrire un jugement universel, mais les paroles du Sauveur aux élus et aux damnés ont été prononcées par lui devant les disciples, avec application aux personnes qui avaient été en rapport avec lui durant sa vie mortelle. Ce défaut d'harmonie extérieure entre la mise en scène du jugement et le discours du Juge trouve ainsi une explication satisfaisante. Il ne faut pas y voir autre chose qu'un fait littéraire qui nous instruit sur l'origine et la composition de ce fragment évangélique, sans en compromettre l'enseignement doctrinal ni l'autorité.

Le Juge séparera tous les hommes, assemblés devant lui, en deux

soigneusement conservés, ne laisse pas d'être significative ; elle s'explique difficilement si la description de saint Matthieu a existé dans l'Évangile hébreu. On pourrait comparer certains passages du livre éthiopien d'Hénoch, notamment ch. xc, v. 18 et suiv.

groupes, les bons et les méchants, comme un berger qui sépare les brebis d'avec les boucs. Il mettra les brebis, c'est-à-dire les justes, à sa droite, leur marquant déjà sa faveur par la place qu'il leur assigne, et les boucs, c'est-à-dire les méchants, à sa gauche. Pourquoi les justes sont-ils comparés aux brebis et les pécheurs aux boucs? Parce que la brebis est conçue comme un animal précieux, et le bouc comme un animal sans valeur, disent beaucoup d'interprètes. Cependant la comparaison semble suggérée plutôt par un passage d'Ézéchiél (xxxiv, 17) où les brebis figurent les pauvres, et les boucs les riches violents et injustes. C'est en qualité d'animaux humbles et doux que les brebis représentent les justes, et en qualité d'animaux violents et indociles que les boucs représentent les méchants. La suite de la description ne correspond pas tout à fait au principe de la comparaison, puisqu'on ne reproche aux maudits que des péchés d'omission; mais ce manque apparent d'harmonie a déjà été expliqué. On n'en rend pas vraiment compte en disant que les paroles du Juge aux élus et aux damnés ont pour but de recommander l'importance des œuvres de charité. C'est cela justement dont on ne voit pas la raison dans une instruction faite *ex professo* sur le jugement général.

« Alors le Roi dira à ceux qui seront à sa droite : « Venez, les bénis de mon Père ». Le Christ est appelé roi, soit parce qu'il vient dans sa royauté messianique, soit peut-être par une réminiscence de la parabole du festin, où le premier Évangile a déjà montré un roi qui exerce le jugement et figure le Christ dans son ministère de Juge universel. Les justes sont les bénis de Dieu, car un « royaume », le royaume des cieux, leur « est préparé depuis la création du monde ». Tout ce qui s'est fait depuis lors avait pour fin d'amener le triomphe des élus. Ceux-ci ont mérité une telle faveur par les services de charité qu'ils ont rendus au Roi lui-même. Ils sont étonnés que le Juge leur attribue toutes ces bonnes œuvres qu'ils ne se souviennent pas d'avoir exercées envers lui. Mais Jésus leur dit qu'il regarde comme fait pour lui ce qui a été fait pour les siens et même pour les plus petits d'entre eux.

Le discours adressé aux méchants est conçu dans le même cadre que celui qui est adressé aux justes, mais pour en former la contre-partie. Qu'ils s'en aillent bien loin, car ils sont « maudits ». On ne dit pas « maudits du Père », parce que ces mots ne peuvent être convenablement associés, la malédiction étant un acte de la colère et non de la bonté divine. Ils iront « au feu éternel, préparé pour le diable et ses anges ». Bien qu'on lise, dans quelques anciens témoins, que « le Père a préparé » le feu éternel, il est très vraisemblable que l'évangéliste

a omis avec intention de dire qui avait préparé le feu et depuis combien de temps il était préparé, tout comme il a pris soin de dire que ce feu n'était point préparé d'abord pour les hommes, mais pour le diable et ses auxiliaires (cf. *Hénoch*, xxi). Dieu, en faisant le monde, le créait pour le bien, non pour le mal; il avait en vue le bonheur de l'homme et non sa perte. Ceux qui ont été mis à gauche du Roi sont condamnés parce qu'ils ne lui ont pas rendu les services charitables dont il vient de remercier ceux qui sont à sa droite. Les maudits sont surpris à leur tour, et ils s'excusent en disant qu'ils n'ont jamais vu le Sauveur dans le dénûment où il déclare s'être trouvé sous leurs yeux. Leur apologie est écartée par la raison qu'un manque de charité envers les disciples de Jésus est un manque de charité envers Jésus lui-même. Ils iront au supplice éternel, et les justes à la vie éternelle. Le châtiment sera sans fin comme la récompense.

Tout le dialogue s'inspire d'une pensée touchante. Le Sauveur reprend, pour l'appliquer spécialement au précepte de la charité, l'idée qu'il a déjà exprimée sous une autre forme (*Matth.*, xii, 21) : « Tous ceux qui me disent : « Seigneur ! Seigneur ! » n'entreront pas dans le royaume des cieux, mais ceux qui font la volonté de mon Père qui est aux cieux. » C'est en développant ce thème et la nécessité de la charité pour être un vrai disciple, héritier au royaume, que Jésus a prononcé les paroles qu'on vient de lire (cf. *Marc.*, ix, 141, 37 ; *Matth.*, xviii, 5 ; *Luc*, ix, 48). L'évangéliste a pu, sans en modifier le sens, les mettre dans la bouche du Christ Juge et les présenter comme les sentences irrévocables qui décideront du sort des justes et de celui des méchants pendant l'éternité.

A. LOISY.

Paris.



L'ÉGLISE NAISSANTE ⁽¹⁾

L'IDÉE DE L'ÉGLISE

Nous avons étudié, dans les trois articles précédents, la condition juridique du christianisme, son expansion géographique, ses institutions hiérarchiques, et nous devrions compléter cette esquisse par celle de ses institutions liturgiques : initiation, symbole, prières, jeûnes, dimanche, catéchèse, eucharistie, imposition des mains, *nouthesia*, tout ce qui fait du christianisme un « mystère ». Mais nous avons hâte d'aborder une étude plus centrale et de nous établir ainsi au cœur de l'histoire des dogmes à sa plus ancienne période. Nous groupons sous trois titres, *institutions*, *idées*, *souvenirs*, nos séries d'analyses, et abordant de suite le titre des idées, sans nous attarder davantage à celui des institutions, nous allons essayer de retrouver et de comprendre l'*idée de l'Église* dans les plus anciennes attestations qui en restent.

*
* *

Les épîtres ignatiennes (a. 107*) représentent l'enseignement d'Antioche, la conception syrienne de l'Église. Pour saint Ignace une église est un groupe local de chrétiens, telle l'église de Magnésie, ou de Tralles, ou de Rome, mais de plus et exclusivement un groupe hiérarchiquement organisé. Chacun de ces groupes est un nombre important de fidèles, dont le danger est de cesser d'être une fraternité et une unité : l'évêque doit prescrire de nombreuses réunions et connaître chacun par son nom, car c'est lui maintenant qui est le premier responsable de l'unité du troupeau (2). Baptême, eucharistie, agapes, prières, sont des actes de l'église, dont aucun ne doit être accompli sans l'évêque (3).

En dehors de l'évêque, assisté des presbytres et des diacres, il n'y a plus d'église (4). Cette unité évidemment suppose une commune foi, un

(1) Voir la *Revue biblique*, octobre 1894, avril et octobre 1895.

(2) Ignat. *Polyc.* iv, 2 : πυκνότερον συναγωγὰι γινέσθωσαν, ἐξ ὀνόματος πάντας ζητεῖ. *Id.* i, 2 : τῆς ἐνώσεως φρόντιζε ἥς οὐδὲν ἄμεινον· πάντας βάσταζε ὡς καὶ σὲ ὁ κύριος. Cf. *Eph.* xiii.

(3) *Smyrn.* vii, 1 ; viii, 2 ; *Magn.* vii ; *Eph.* xx, 2 ; *Philad.* iv.

(4) *Trall.* iii, 1 : χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται. La *Didachè* dit de même : 'Επὶ τὸ

canon et une interprétation canonique dont la garde et le magistère appartiennent au seul évêque. On s'en convainc à entendre saint Ignace parler contre le docétisme, par exemple (1), ou recommander aux fidèles de n'user que de la nourriture chrétienne, et de s'abstenir de toute autre herbe, surtout de l'hérésie, l'herbe du diable, l'herbe mauvaise que Jésus-Christ ne cultive pas et qui n'est pas semée par le Père (2).

Toutes ces églises particulières, chacune unifiée ainsi en son évêque, auront-elles un lien commun qui les unisse les unes aux autres? Oui, et ce lien sera « le dessein de Dieu », γνώμη θεοῦ, c'est-à-dire « Jésus-Christ, notre incomparable vie, le dessein du Père, comme les évêques établis sur la terre sont dans le dessein de Jésus-Christ » (3). Le dessein du Père embrasse le Christ, le dessein du Christ embrasse l'Église. Cette expression est d'une clarté médiocre, mais elle s'éclaire plus loin dans une image : les fidèles sont « les pierres du temple du Père » : « préparés pour la bâtisse de Dieu le Père, » ils sont « élevés par la machine de Jésus-Christ, la croix, et l'Esprit saint est le câble » de cette machine élévatoire (4). Ce temple du Père n'est-il pas la figure de son « dessein »? Le temple du Père est en effet unique : tous nous concourons à le former, par notre union dans la foi, notre union en Jésus-Christ, notre union dans la fraction d'un seul pain qui nous donne l'immortalité (5). Ce temple, qui se bâtit actuellement, est-il dans le ciel ou sur terre? Ignace ne l'exprime pas. Du moins, il conçoit dès ce monde une église, qui n'est ni celle de Magnésie, ni celle de Tralles, ni celle de Rome : le premier, il lui donne le nom qu'elle doit porter dans l'histoire lorsqu'il écrit que « là où est Jésus-Christ, là est

αὐτὸ συνεργόμενοι συζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῆ συμπερόντος (xvi, 3??). Cf. I *Clem.* xlviii, 6 : ζητεῖν τὸ κοινωφελὲς πᾶσιν καὶ μὴ τὸ ἑαυτοῦ. De même dans l'épître du pseudo-Pierre en tête des *Homélies clémentines* : Εἰδὼς σε εἰς τὸ κοινῆ πᾶσιν ἡμῖν συμπερόν σπεύδοντα. On a rapproché justement ces expressions de celles d'une inscription trouvée à Magnésie sur le Méandre et publiée par le *Bull. de correspond. hellénique*, t. VII (1883), p. 506. C'est l'édit d'un gouverneur romain adressé aux habitants de Magnésie à l'occasion d'une grève des boulangers de cette ville : Ὅθεν ἀπαγορεύω μῆτε συνέρχεσθαι τοὺς ἀρτοκόπους κατ' ἐταιρίαν, μῆτε προιστηκότας θρασύνεσθαι, πειθαρχεῖν δὲ πάντως τοῖς ὑπὲρ τοῦ κοινῆ συμπερόντος ἐπιταττομένοις καὶ τὴν ἀναγκαίαν τοῦ ἀρτου ἐργασίαν ἀνευδεῖ παρῆχειν τῇ πόλει.

Il est certain (voir la lettre de Plinie à Trajan) que certains chrétiens s'en tenaient à l'initiation, et une fois baptisés n'entendaient être que des membres nominatifs de l'ἐκκλησία sans plus prendre part à ses exercices. *Heb.* x, 25 est significatif.

(1) *Trall.* vii-ix.

(2) *Ibid.* vi, 1 ; *Eph.* x, 3 ; *Philad.* iii, 1.

(3) *Eph.* iii, 2 : συντρέχετε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ, καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὀρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ γνώμη εἰσίν.

(4) *Ibid.* ix, 1 : λίθοι ναοῦ πατρὸς, ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρὸς, κτλ.

(5) *Ibid.* xx, 2.

l'Église catholique (1), le Christ étant l'unité de l'Église catholique comme l'évêque l'est de son église locale.

*
* *

L'épître aux Colossiens et l'épître dite aux Éphésiens représentent un enseignement donné à des chrétiens d'Asie. Les Colossiens sont des païens convertis : « Vous étiez des morts, leur est-il dit, par le fait de vos péchés et de l'incirconcision de votre chair, et le Christ vous a vivifiés avec lui » (II, 13). Le siècle présent ne doit plus exister pour vous, vous êtes des morts pour lui, et « votre vie, qui est le Christ, est avec le Christ cachée en Dieu : quand le Christ sera manifesté, vous serez avec lui manifestés glorieusement » (II, 3-4). Les fidèles et le Christ vivent une même vie : « Il n'est plus ni Hellène, ni Juif, ni Barbare, ni Scythe, ni esclave ni homme libre, mais le Christ est tout et en tous » (III, 11). Cette unité de vie, réalisée mystérieusement par le Christ, fait de tous les fidèles un corps unique : « Que la paix du Christ s'élève dans vos cœurs, cette paix à laquelle vous avez été appelés en un corps » (III, 15), c'est-à-dire que la paix soit votre commun partage, puisque vous êtes tous unis au Christ et que cette union vous constitue en un seul corps. Vous êtes « enracinés » dans le Christ comme un arbre dans le sol, vous êtes « bâtis » sur le Christ comme une maison sur le roc (II, 7). Il y a, entre nous tous, qui sommes de cette communauté, une sorte de communauté d'acquêts : Moi Paul, « je me réjouis dans les souffrances à cause de vous, et dans ma chair j'épuise le reste des souffrances du Christ au profit du corps du Christ, qui est l'Église » (I, 24). Et Paul exprime par deux fois cette même pensée, que « le Christ est la tête du corps [c'est-à-dire] de l'Église » (2).

L'épître aux Éphésiens, qui dépend, croyons-nous, de l'épître aux Colossiens (3), n'en dépend pas de telle sorte qu'elle ne puisse avoir été rédigée, ainsi que le veut M. Weizsäcker, au même moment qu'elle. L'ecclésiologie ne laisse pas que d'y être sensiblement plus explicite. L'auteur reprend d'abord les images de sa première épître : « Vous étiez des morts, écrit-il, par le fait de vos péchés : Dieu vous a vivifiés avec le Christ, Dieu vous a ressuscités ensemble, Dieu vous a assis ensemble dans les cieux en Jésus-Christ » (II, 5-6). En d'autres termes, le Christ par la foi habite dans vos cœurs : vous êtes enracinés, vous

(1) *Smyrn.* VIII, 2 : ὅπου ἂν ᾖ Χριστός Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

(2) *Col.* I, 18 αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας, I, 24 : ... τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστιν ἡ ἐκκλησία.

(3) *Revue biblique*, 1895, p. 150.

êtes fondés (ἐρριζωμένοι καὶ θεμελιωμένοι) dans l'amour, comme un arbre dans le sol ou une maison sur le roc (III, 17-18). Vous avez été appelés, et, en vertu de cet appel, le devoir s'impose à vous « de vous appliquer à conserver l'unité de l'esprit par le lien mutuel de la paix : un esprit, un corps, un Dieu en nous tous » (IV, 3-6). Cette unité est le plan que nous travaillons tous à réaliser : que nous soyons apôtres, ou prophètes, pasteurs ou didascales, nous travaillons à la préparation des saints en vue de l'édification du corps du Christ (1). Un jour viendra où cette préparation sera achevée, où tous nous nous rencontrerons dans l'unité de la foi et dans la connaissance du fils de Dieu : cette unanimité sera « l'état d'homme achevé à la taille du plérôme du Christ », au lieu qu'à l'heure présente nous ne sommes encore qu'à l'état d'enfants, vacillants, balbutiants, aisés à tromper. Mais, patience, par la pratique de la vérité dans l'amour, nous grandirons, comme un corps d'enfant grandit, de partout. Et ce corps en viendra ainsi à se proportionner « à ceci, qui est la tête, le Christ ». Car c'est « à lui que tout le corps s'adapte et se relie » par les mille canaux de l'organisme, et c'est de lui que chaque membre reçoit les éléments de la croissance du corps. Tel est le travail de « l'édification du corps dans l'amour » (IV, 12-16). Deux comparaisons s'enchevêtrent dans tout ce développement ; l'Église est un corps et elle est une maison ; le corps croît, la maison s'édifie ; et, par anacoluthie, le corps s'édifie (οἰκοδομὴ τοῦ σώματος). L'image de l'οἰκοδομὴ revient à plusieurs reprises sous la plume de l'écrivain : les fidèles sont fondés (θεμελιωμένοι) dans l'amour (III, 18) ; ils sont « construits sur le fondement des apôtres et des prophètes, avec le Christ Jésus pour pierre d'angle, le Christ en qui tout le travail de la bâtisse grandit pour devenir un temple saint, vous-mêmes étant édifiés ensemble pour devenir l'habitable de Dieu » (2). Mais il semble que l'image de l'οἰκοδομὴ n'exprime pas sa pensée aussi pleinement que l'image du corps. Il insiste sur cette seconde image : « Dieu, dit-il, a donné le Christ pour tête souveraine à l'Église, l'Église étant le corps du Christ et le plérôme de celui qui est tout en tous » (3). Il y reviendra encore dans un passage qui est le plus célèbre de tous :

(1) Eph. IV, 12 :... πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ. Id. 15-16 :... αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα ὥς ἐστιν ἡ κεφαλὴ, Χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα... τὴν αὐξήσιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ.

(2) Eph. II, 20-22 :... ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνναίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ, ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὖξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι.

(3) Eph. I, 22 :... αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ.

« L'homme est la tête de la femme, comme le Christ est la tête de l'Eglise. [La tête comme] le Christ sauve le corps; la femme obéira à l'homme, comme l'Eglise obéit au Christ. L'homme aimera sa femme, comme le Christ a aimé l'Eglise, s'étant livré lui-même pour elle, l'ayant sanctifiée par la purification du baptême, l'ayant voulue glorieuse, son Eglise, sans tache, sans ride, sainte, immaculée... Et nous sommes les membres de ce corps du Christ... Le mystère est grand, je parle pour le Christ et pour l'Eglise » (v, 23-32).

L'Eglise dont il est question ne serait-elle pas simplement le groupe social, la communauté d'Ephèse ou de Colosses? Non, c'est l'universalité des fidèles dispersés dans le monde. « Par apocalypse s'est découvert à moi le mystère..., qui n'a point été découvert aux fils des hommes, dans les autres générations, comme il est découvert aujourd'hui aux apôtres saints et aux prophètes en esprit, savoir que les ἔθνη ont part à la promesse dans le Christ Jésus » (iii, 3-6). Ces ἔθνη deviennent ensemble cohéritières et coparticipantes : l'écrivain sacré ne se contente pas de ces mots juridiques, il en forge un qui rappellera sa comparaison favorite, les ἔθνη sont σύνσωμα, elles sont un même corps. Mais un même corps avec qui? Avec le peuple héritier direct de la promesse divine, avec le peuple de Dieu.

« Il fut un temps, où vous, les ἔθνη, vous que les circoncis appellent incirconcis, vous étiez sans le Christ; vous étiez des étrangers en Israël; vous étiez sans Dieu dans le monde. » Et voici, maintenant le rapprochement est fait : la muraille de séparation n'existe plus, la circoncision n'a plus de vertu et les deux peuples n'en font plus qu'un. Le Christ « a formé en soi-même des deux êtres un homme nouveau, pour en un corps les réconcilier tous deux avec Dieu » (ii, 11-16). Le lien qui unissait les uns aux autres les enfants d'Israël était un lien de chair et de sang : le lien qui unit maintenant tous les disciples de l'Evangile est un lien plus fort encore : ils sont σύνσωμα, *concorporales*, par le fait qu'ils sont tous des membres de l'Eglise. C'est toute l'économie du mystère caché dès le commencement des siècles en Dieu » et que Dieu réservait à notre temps « de manifester par l'Eglise » (iii, 9). Et de conclure : « A Dieu la gloire dans l'Eglise et dans le Christ Jésus dans toutes les générations du siècle des siècles, amen (1). » Cette Eglise est aussi peu locale que la Rédemption.

(1) Eph. iii, 6 :... τὰ ἔθνη συνκληρονόμα καὶ σύνσωμα καὶ συνμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας. Id. ii, 15-16 :... ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καὶνὸν ἄνθρωπον... καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ.

*
* *

Nous l'avons dit ailleurs (1), pour saint Paul une église est au sens propre et premier un groupe local de chrétiens : telle l'église de Cenchrées, ou celle de Corinthe, ou celle de Thessalonique : en ce sens, Paul peut dire qu'il a le « souci de toutes les églises », ou que Tite est « loué dans toutes les églises » (2). Mais il n'y a pas que *des églises*, il y a *l'Église*, celle qui n'est ni de Cenchrées, ni de Corinthe, ni de Thessalonique, mais de Dieu. Lorsque Paul rappelle qu'il a été autrefois un persécuteur du christianisme, il oppose deux termes : il était « dans le judaïsme » et il persécutait « l'Église de Dieu » (3). L'expression ἐκκλησία τοῦ θεοῦ désigne une réalité sensiblement différente de celle que désigne Paul quand il parle, par exemple, « des églises de Dieu qui sont en Judée » (4).

Aucune des grandes épîtres paulines ne présente sur cette ἐκκλησία τοῦ θεοῦ de spéculation comparable à celle de l'épître aux Éphésiens ; mais, au jugement de M. Weizsäcker même, le système de l'épître aux Éphésiens a de nombreux points de contact avec la doctrine des grandes épîtres paulines, et il n'est pas difficile de les mettre en lumière. Le Christ ressuscité est par la foi notre vie : nous avons été crucifiés avec le Christ, nous avons ressuscité avec lui : « Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (5). Il faut que la vie de Jésus soit manifestée en notre chair mortelle, et elle le sera le jour où nous ressusciterons à la vie glorieuse, comme l'est Jésus (6). En attendant, la vie du Christ se communique invisiblement à chacun par la foi et par le baptême. Les fidèles sont le champ de Dieu, l'édifice de Dieu (7). Saint Paul se plait à cette image de οἰκοδομή, il rappelle que chacun est responsable de la bâtisse de ses œuvres, mais qu'il n'y a qu'un fondement (θεμέλιος), qui est Jésus-Christ : le chrétien est le temple de Dieu, et l'esprit de Dieu habite ce temple (8). Puis, après l'image de οἰκοδομή, voici venir celle du corps : « Je veux que vous sachiez que de tout homme le Christ est la tête, comme l'homme est la tête de la femme (9) ».

(1) *Revue biblique*, 1895, p. 495.

(2) I Cor. VIII, 18 et XI, 28.

(3) Gal. I, 13 ; I Cor. XV, 9.

(4) I Thess. II, 14.

(5) Gal. II, 20.

(6) II Cor. IV, 11-14.

(7) I Cor. III 9 : θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε.

(8) I Cor. III, 11 et 16.

(9) I Cor. XI, 3 : παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ. Dans le difficile passage Rom. VII, 1-4, on trouve une image analogue, l'union du converti avec le Christ étant considérée comme un mariage, un second mariage.

Paul n'insiste pas sur cette affirmation, il en déduit immédiatement une application de la morale la plus usuelle, cette affirmation étant évidemment un thème avec lequel ses auditeurs sont familiarisés. « Le corps humain est un, encore qu'il ait plusieurs membres : la pluralité des membres n'empêche pas le corps d'être un : ainsi en est-il du Christ (1). » La phrase de l'Apôtre, très elliptique, se complète par son contexte. Nous lisons, en effet, quelques lignes plus loin, que les fidèles sont des membres, soit individuellement des parties d'un tout qui est le corps du Christ (2). Car « nous tous avons été baptisés en un esprit pour être un corps : Juifs ou Hellènes, esclaves ou hommes libres, tous nous avons été abreuvés d'un même esprit (3) ». Cette dernière image, familière au parler hébraïque (Is. xxix, 13), n'est pas une allusion au calice de l'eucharistie. Mais elle évoque la pensée de la cène comme d'un symbole plus sensible de l'union des fidèles. Et ce symbole appartient à saint Paul. En effet, « la coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle point une participation (κοινωνία) au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas une participation au corps du Christ? Et donc, « si tous nous participons à un seul même pain, nous ne sommes tous qu'un seul et même corps, comme il n'y a qu'un seul pain » (4). Assurément, ces images nous heurtent et cette dialectique sémitique nous déconcerte. C'est la rançon de l'originalité de saint Paul. Il est, du moins, facile d'y reconnaître les *Leitmotive* que nous avons notés dans l'épître aux Colossiens et dans l'épître aux Éphésiens : unité d'esprit, unité de corps, unité de la vie d'un seul et même Christ en nous tous, telle est l'unité des fidèles entre eux.

Quant au sens du mystère de cette unité, les grandes épîtres paulines l'expliquent, et avec une ampleur qui permet de ne voir dans l'épître aux Éphésiens qu'un rappel de leur doctrine. La bénédiction donnée par Dieu à Abraham est communiquée aux ἔθνη en Jésus-Christ. Car Dieu a béni Abraham et son rejeton ; or son rejeton unique est le Christ ; et quiconque est baptisé, revêt le Christ. Donc « plus de Juif, plus d'Hellène, plus d'esclave, plus d'homme

(1) I Cor. xii, 12.

(2) *Ibid.*, xii, 27 : ὅμοις δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους. *Id.* 20 : νῦν δὲ πολλὰ μὲν μέλη, ἓν δὲ τὸ σῶμα. *Id.* 13 : ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, ... πάντες ἐν πνεύματι ἐποτίσθημεν. *Rom.* xii, 5 : πολλοὶ ἐν σῶματι ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη. Comment en présence de semblables textes, peut-on écrire : « Die Selbständigkeit jedes einzelnen Christen in und vor Gott tritt in den Paulusbriefen, in dem Petrusbrief und in den christlichen Stücken der Offenbarung Johannis stark hervor »? (Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 76.)

(3) I Cor. xii, 13.

(4) *Ibid.*, x, 16-17.

libre, plus de sexes : tous vous êtes un dans le Christ Jésus », et vous devenez le rejeton unique d'Abraham et les héritiers de sa bénédiction (1). Cette idée est une des plus chères à saint Paul, que les distinctions de sang entre peuples et peuples sont abolies, et qu'une unité nouvelle les rapproche maintenant tous. Cette nouveauté est de Dieu qui nous réconcilie à lui par le Christ (2) : plus de différence entre le Juif et l'Hellène, parce que Juifs et Hellènes n'ont qu'un seul Seigneur, c'est-à-dire Jésus Christ (3). Dieu, en effet, appelle à lui qui il veut; il prend ceux qu'il appelle soit parmi les Juifs, soit parmi les ἔθνη, suivant la parole du prophète Osée : « *J'appellerai mon peuple ceux qui n'étaient point mon peuple, ma bien-aimée celle que je n'avais point aimée, et il arrivera que dans le même lieu où je leur avais dit : Vous n'êtes point mon peuple, là même ils seront appelés les fils du Dieu vivant* » (ix, 24-26). Qu'est-ce qui constitue un peuple? Est-ce la possession héréditaire d'une terre ou des droits à une terre, qu'elle soit matérielle comme Chanaan, ou idéale comme le royaume de Dieu? Vous êtes les ayants droits de Dieu, puis que l'esprit de Dieu fait de vous ses fils : vous êtes les κληρονόμοι de Dieu (4). Est-ce une filiation vous rattachant à un même ancêtre? Vous êtes tous les enfants d'Abraham (5). Les ἔθνη ne seront donc plus désormais étrangères à Israël. Il y avait un vieil arbre, dont la racine était sainte : Dieu a dans ce vieil arbre cassé les branches naturelles pour enter à leur place un rameau étranger. Il y avait un olivier franc : sur cet olivier franc Dieu a enté une branche d'olivier sauvage (6). Israël et les ἔθνη sont bien, en vertu de cette comparaison, *concorporales*; les ἔθνη sont un peuple avec Israël, un peuple que nous ne saurions plus appeler ni juif, ni hellénique, ni barbare : — et comment ne pas reconnaître en cet arbre renouvelé, en ce rejeton d'Abraham, en ce peuple nouveau, l'ἐκκλησία τοῦ θεοῦ de l'épître aux Galates et de l'épître aux Corinthiens?

*
* *

Nous ne trouverons pas d'expression analogue de l'idée d'Église

(1) *Gal.* iii, 14-29 : ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κτλ.... ἐστὲ κατὰ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.

(2) *II Cor.* v, 17-19 : ... ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις.. τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ.

(3) *Rom.* x, 12.

(4) *Rom.* viii, 15-17 : ... ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ... ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ, εἰ δὲ τέκνα καὶ κληρονόμοι, κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συνκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ.

(5) *Rom.* iv, 16.

(6) *Ibid.*, xi, 16-24.

dans les épîtres pastorales. Sans doute, l'épître à Tite (II, 14) marque que Jésus-Christ, en nous rachetant de toute iniquité, « a purifié pour lui un peuple spécial, ambitieux de bonnes œuvres », et c'est assimiler les chrétiens à un peuple d'exception. Sans doute aussi, la première épître à Timothée, parlant de la « maison de Dieu », l'appelle « l'Église du Dieu vivant, la colonne et la base de la vérité (1) » : et ces images rappellent celle de l'εἰκασμός. Mais ces expressions restent vagues, et l'on ne saurait rien en déduire de ferme.

Dans les Actes des Apôtres, l'auteur des *Wirstücke*, fidèle aux conceptions de saint Paul, se sert habituellement du mot église au sens de groupe local de fidèles, ainsi à Antioche, à Éphèse, à Césarée (2). Mais il n'en est pas de même des portions des Actes distinctes des *Wirstücke* et probablement plus anciennes, nous aurons à y revenir un jour. Dans le discours de saint Paul aux presbytres de Milet, l'église devient l'« église du Seigneur ». L'Apôtre dit : « Veillez sur vous-mêmes et sur tout le troupeau dont l'Esprit-Saint vous a établis évêques, pour paltrier l'Église du Seigneur qu'il a acquise par son propre sang ». On peut distinguer deux thèmes dans cette phrase très ramassée : le troupeau éphésien sur lequel les évêques éphésiens ont à veiller, et un troupeau plus vaste et point localisé, puisque c'est celui que le Christ a acheté de son sang ; ce second troupeau porte le nom d'Église du Seigneur, ἐκκλησία τοῦ κυρίου, expression unique et qui rappelle celle d'ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, sans lui être exactement adéquate (3).

L'auteur de la *Prima Petri* dépend de l'épître aux Colossiens et de l'épître aux Éphésiens et il écrit de Rome vers la fin du règne de Néron (4). Lui aussi parle de la maison de Dieu (5) et du peuple d'exception. En vertu de la résurrection de Jésus-Christ, les fidèles sont nés « pour un héritage incorruptible, immaculé, immarcescible, réservé dans les cieux » (1, 4). Ils sont nés, non pas d'une naissance charnelle et d'un germe corruptible, mais par le fait de la parole qui leur a été évangélisée, la foi (1, 23-25). Et l'auteur sacré, reprenant le mot du prophète Osée cité par l'épître aux Romains, s'adresse à ces fidèles, qui jadis n'étaient point le peuple de Dieu et qui le sont aujourd'hui devenus : ils sont « la race élue, le sacerdoce royal, l'ἔθνος saint, le peuple formé exprès (6) ». Il se sert des paroles les

(1) I *Tim.* III, 15 :... ἐν οἰκῷ θεοῦ..., ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζώντος, στῦλος καὶ ἐδραίωμα τῆς ἀληθείας.

(2) *Act.* XIII, 1; XIV, 23, 27; XV, 41; XVIII, 22; XX, 17.

(3) *Act.* XX, 28 : ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου, ἣν περιποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου.

(4) *Revue Biblique*, 1895, p. 143-5.

(5) I *Petr.* IV, 17 : καιρὸς τοῦ ἀρξασθαι τὸ κρίμα ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ.

(6) *Ibid.*, II, 9-10 : ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλῆιον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, [λαὸς εἰς περιποίη-

plus solennelles de l'Ancien Testament, celles qui constituaient la charte divine du judaïsme, et par lesquelles Dieu sur le Sinaï avait conclu l'alliance avec les fils d'Israël (1). Les fidèles au sortir du baptême forment un peuple aussi véritable qu'Israël au sortir de l'Égypte : les Israélites étaient la maison de Jacob, les fidèles sont la maison de Dieu. Une image appelle une image, la maison de Dieu appelle celle de l'οἶκοςδομή, et saint Pierre l'exprimera dans les termes mêmes qui servaient à l'épître aux Éphésiens (II, 19-22). Il reprend d'abord un mot d'Isaïe (XXVIII, 16) : « Voici, je jette dans les fondements de Sion une pierre de prix et de choix, une pierre d'angle : qui croira ne sera point confondu ». Jésus-Christ est la pierre vivante, élue par Dieu. Et les fidèles eux aussi sont des pierres vivantes, qui sont appareillées sur la pierre de base et s'élèvent en une maison spirituelle (2). Saint Pierre indique la même pensée par une dernière image : « Vous étiez, dit-il aux Gentils convertis auxquels il s'adresse, vous étiez autrefois comme des ouailles perdues : vous avez maintenant trouvé le berger » (3).

La *Prima Petri* est un témoignage qui date de la fin du règne de Néron, d'un temps de terreur telle que le monde chrétien est dans l'attente de « la prochaine fin de tout ». Cette attente est un sentiment qui, au cours du seul premier siècle, a eu des moments d'acuité et d'autres d'accalmie : les dernières années du règne de Néron ont été le moment où il a davantage étreint la conscience chrétienne, moins peut-être comme une angoisse, que comme une soif de justice. Mais, aussi bien avant qu'après ce temps d'épreuves inouïes, l'attente était tranquille, sereine, confiante : et tel est bien le sentiment qu'exprime la *Didachè* (a. 60*). Pour la *Didachè* la venue du Seigneur ne sera pas soudaine; entre le jour présent et le « jour » il y aura une série de divers jours caractérisés par la multiplication des faux prophètes, le débordement de la haine et de l'iniquité, l'apparition du « Trompeur du monde », l'épreuve finale de la foi des saints; puis apparaitront les trois signes avant-coureurs, le « déploiement dans le

σιν ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ... ὑμᾶς καλέσαντος... Ces derniers mots dépendent d'Is. XLIII, 21.

(1) Exod. XIX, 4-6 : « Voici ce que tu diras à la maison de Jacob (τῷ οἴκῳ Ἰακώβ) et ce que tu annonceras aux fils d'Israël : Vous avez vu ce que j'ai fait aux Égyptiens, et que, vous saisissant comme sur des ailes d'aigles, jè vous ai pris pour moi. Et maintenant si vous entendez ma voix, si vous gardez mon alliance, vous me serez un peuple d'élite (λαὸς περιούσιος) parmi toutes les ἔθνη, car toute la terre est mienne; vous me serez un sacerdoce royal et un ἔθνος saint (βασιλεῖον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον). Ces paroles tu les diras aux fils d'Israël ».

(2) I Petr. II, 5 : αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες ἐποικοδομεῖσθε οἶκος πνευματικός.

(3) Ibid., II, 25 : ἦτε ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλ' ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα.

REVUE BIBLIQUE 1896. — T. V.

24

ciel, la voix de la trompette, la résurrection des morts » ; alors seulement « le monde verra le Seigneur venir sur les nuages du ciel. Mais l'heure est ignorée de tous (xvi, 1-8). Il faut veiller en y pensant, il faut s'unir aux justes; il faut rechercher chaque jour les visages des saints pour se fortifier dans leurs discours; il faut dans l'église, c'est-à-dire dans l'assemblée des fidèles, confesser ses péchés. Dans l'eucharistie, sur la coupe on dira : « Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la sainte vigne de David ton enfant, que tu nous as révélée par Jésus ton enfant » (ix, 2). Sur le pain rompu, on dira : « Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la vie et la connaissance que tu nous a révélées par Jésus ton enfant. Comme ce pain rompu a été [fait du froment ramassé] sur les montagnes et, pétri, est devenu [cette] unité, ainsi puisse ton église être réunie des extrémités de la terre dans ton royaume » (1). La coupe et le pain sont pour l'auteur de la *Didachè* la figure de l'unité des fidèles dispersés au loin dans le reste du monde, et cette unité il l'appelle l'Église : cette Église est le nombre actuel des fidèles, et s'oppose au Royaume qui sera réalisé un jour à venir dans le ciel. Le Royaume, en effet, est inaccessible au mal, tandis que l'Église en supporte l'assaut : « Souviens-toi, Seigneur, de ton Église et de la défendre de tout mal, de la parfaire dans ton amour, et assemble-la des quatre vents, sanctifiée, dans ton Royaume, tu l'as préparé pour elle (2). » Le chrétien à qui nous devons la *Didachè* a conscience de l'unité dans la dispersion, unité fondée sur une commune règle des mœurs, des prières, des jeûnes, du baptême, de l'eucharistie.

Chose curieuse, la *Prima Clementis* (a. 95*), à Rome, n'a pas une conscience différente de cette même unité dans la dispersion. Clément conçoit « le nombre de ceux qui sont sauvés par Jésus-Christ » (LVIII, 2), le « nombre compté des élus de Dieu dans tout le monde », que Dieu est prié de « conserver par son enfant aimé Jésus-Christ » (3). Ce nombre est un peuple, « le peuple de Dieu », les « ouailles de son troupeau », son « peuple particulier » (4). Le sang n'a pas constitué

(1) *Did.* ix, 4 : ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὁρέων καὶ συνεχθὲν ἐγένετο ἓν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν. « Man beachte die scharfe Unterscheidung von βασιλεία und ἐκκλησία; iene ist etwas Zukünftiges, Himmlisches (Harnack, *Die Lehre*, p. 31).

(2) *Did.* xi, 5 : μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ρύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, καὶ συναξὸν αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν, εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ. Pour ce qui est du texte (xi, ii) concernant le μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, nous ne voyons pas qu'on en ait encore trouvé le sens.

(3) I *Clem.* lix, 2 : τὸν ἀριθμὸν τὸν κατηριθμημένον τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ [τ. θεοῦ] ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διαφυλάξῃ ἀθραυστον. (xxxv, 4; II, 4.)

(4) *Ibid.* II, 4 : ἡμεῖς λαὸς σου καὶ πρόβατα τῆς νομῆς σου. I. xiv : λαὸν περιούσιον. liv, 2 : τὸ ποίμνιον τοῦ Χριστοῦ. (xvi, 1.)

ce peuple, mais le fait de n'avoir qu'un Dieu, qu'un Christ, qu'un Esprit de grâce répandu en tous, qu'une vocation en Jésus-Christ : nous diviser, c'est séparer les membres du Christ et nous révolter contre notre propre corps (XLVI, 4-7). Mais avec saint Clément apparaît la conséquence logique de cette unité, savoir la discipline, la soumission, l'ordre : les préceptes de Dieu ont établi une commune règle des mœurs, des prières, des pouvoirs hiérarchiques, des devoirs liturgiques. Ce peuple est une légion : « Considérez les soldats et comme ils exécutent les commandements que le prince leur donne, en bon ordre, obéissance et soumission » (XXXVII, 2). Notre « conscience nous unit dans l'unanimité pour un même dessein » (1).

* .

Les théologiens catholiques font une situation à part, au milieu des épîtres paulines, à l'écrit que l'on est convenu d'appeler *Épître aux Hébreux* (2). Après avoir rappelé l'opinion de Melchior Cano qui considère comme téméraire, « pour ne rien dire de plus », de douter qu'elle soit de saint Paul, le P. Cornely admet qu'elle est semi-authentique : elle est de saint Paul pour le fond, mais la rédaction et la composition sont d'un autre que l'Apôtre, peut-être de saint Clément de Rome. De leur côté, les critiques de la gauche protestante nient que l'épître soit l'œuvre de Paul, sous prétexte qu'il n'y retrouvent ni la langue, ni la méthode de Paul, soit dans l'exposition, soit dans l'exégèse, et que tels détails donnés sur lui-même par l'auteur (notamment II, 3) ne peuvent s'entendre de Paul. Ces difficultés sont sérieuses ; l'hypothèse de la semi-authenticité y répond en partie seulement ; et encore que « le fond des pensées » ne soit « pas éloigné » des pensées de Paul, « surtout de Paul captif » (Renan), il faudra faire au rédacteur une part bien large dans l'hypothèse de la semi-authenticité. Peut-être verrons-nous l'enseignement catholique en revenir à la tradition textuelle et patristique qui tient l'auteur de l'épître aux Hébreux pour inconnu : les plus anciens manuscrits grecs la donnent en effet comme anonyme, et les plus anciens Pères occidentaux, représentant la tradition africaine avec Tertullien et Cyprien, la tradition romaine avec Hippolyte, Caius et le canon de Muratori, ne la comptent pas au nombre des épîtres paulines, tandis que la tradition alexandrine hésite à la lui attribuer rigoureusement. Origène avoue n'y pas retrouver la rusticité du style de l'Apôtre et la juge « bien plus hellé-

(1) *I Clem.* XXXIV, 7 : ἡμεῖς οὖν ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει.

(2) *Revue Biblique*, 1895, p. 61-13.

nique, comme le reconnaîtra quiconque est capable de juger de la différence des styles ». Et il ajoute : « Pour moi, si j'avais à exprimer un avis, je dirais que les pensées sont de l'Apôtre, mais que le style et l'arrangement des mots sont de quelqu'un qui aurait rapporté de mémoire les paroles de l'Apôtre et qui aurait rédigé les discours de son maître... Quant à la question de savoir qui a écrit cette épître, Dieu sait la vérité » (1). — On convient généralement que l'épître aux Hébreux est antérieure à la destruction de Jérusalem et du Temple, pour cette raison de préférence que l'auteur écrivant après l'abolition du culte lévitique aurait certainement tiré argument de cette abolition providentielle. Ce qui est plus convaincant, ce sont les allusions répétées de l'auteur à une persécution, qui doit être celle de Néron : comme pour l'auteur de la *Prima Petri*, le « jour » approche (x, 15), encore « un peu de temps et celui qui doit venir viendra et il ne tardera pas » (x, 37); il faut vivre de sa foi, comme les patriarches « qui sont morts sans avoir reçu l'effet des promesses, mais les voyant seulement de loin » (xi, 13); il faut y tenir sans défaillir, comme ceux qui « par la foi ont combattu les empires,... ont fermé la gueule des lions, ont apaisé la violence du feu, ont évité le tranchant des épées,... mais aussi ont souffert les sarcasmes et les fouets, les chaînes et les prisons,... ont été lapidés ou sont morts par le tranchant de l'épée,... et sans recevoir la récompense promise » (xi, 33-37); cette lettre est une lettre de consolation pour des fidèles qui n'ont pas souffert encore « jusqu'à répandre leur sang » (xii, 4), mais qui ont « servi de spectacle par les opprobres et les mauvais traitements » qu'ils ont subis, qui sont « devenus les compagnons de ceux qui ont souffert pareils outrages », qui ont « compati à ceux qui étaient dans les chaînes », qui ont vu « avec joie leurs propres biens pillés » (x, 33-35). Tous ces traits de circonstance s'entendent des conséquences qu'a dû avoir pour une communauté chrétienne composée de Juifs convertis la publication sous Néron de la première loi prohibitive du christianisme. C'est donc avant la mort de Néron et postérieurement à l'arrivée de saint Paul à Rome, qu'a pu être écrite l'épître aux Hébreux. — Elle a dû être adressée à une église composée presque exclusivement de chrétiens juifs de naissance et de culture. On a souvent pensé à l'Eglise de Jérusalem, mais cette hypothèse se défend mal : qui donc aurait écrit aux saints de l'Eglise mère : « Vous êtes devenus comme des enfants à qui l'on ne doit donner que du lait, et non une nourriture solide, réservée aux parfaits, à ceux que l'habi-

(1) Euseb. *H. E.* VI, 25.

tude et l'exercice ont accoutumés à discerner le bien du mal » (v, 14)? On a quelquefois pensé à l'Église de Rome : mais l'Église de Rome n'était pas une Église composée en majorité de chrétiens nés juifs, il s'en faut de beaucoup, si nous en jugeons par les événements de l'an 64. La lettre se termine par ce mot : « Nos frères d'Italie vous saluent » (xiii, 24), qui supposent, au sens le plus grammatical, que la lettre est écrite en Italie. Et ces autres mots : « Sachez que notre frère Timothée est en liberté ; s'il vient bientôt ici, j'irai vous voir avec lui » (xiii, 23), donnent à entendre que l'Église à laquelle on écrit est en facile communication avec l'Italie, comme pouvait l'être celle de Crète, par exemple. Et il n'est pas invraisemblable enfin que cette indétermination dans la souscription et dans l'envoi soit voulue, et que cette appellation d'« Hébreux » soit un pseudonyme au même titre que la « Babylone » de la *Prima Petri*.

Les « Hébreux » sont donc des fidèles de race juive que l'auteur sacré veut consoler et reconforter au milieu des épreuves que leur christianisme a attirées sur eux. Quelle cruauté il y aurait à leur rappeler qu'ils sont le peuple nouveau et béni ! Non, ils sont seulement le troupeau, dont parlait saint Pierre : ils ont, dans le sang du testament éternel, pour berger, pour grand berger, Jésus-Christ : qu'ils n'oublient pas que Dieu l'a ressuscité des morts et qu'ils doivent tout attendre de ce Dieu, « le Dieu de la paix » (1). En devenant chrétiens, ils ont cessé d'être des citoyens de la cité juive et d'être couverts par la protection de ses murs : mais Jésus-Christ n'a-t-il pas souffert hors des murs de Jérusalem ? Sortons donc, rejoignons-le hors des murs, portons l'ignominie dont on le charge : de cité qui dure, nous n'en avons point en ce monde, mais nous allons à la découverte de celle qui sera (2). Notre bénédiction est la participation à la vocation céleste (3). L'alliance nouvelle n'est rien d'autre, rien de matériel. Notre Sinaï n'est pas une montagne concrète, entourée de feu sensible et d'éclats vibrants de trompettes : « Vous approchez de la montagne de Sion, de la cité du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste, du rassemblement des anges, de l'église des premiers-nés inscrits dans le ciel, du Dieu juge, des esprits des justes, de Jésus le médiateur de la nouvelle alliance » (xii, 22-24).

∴

Voilà les données que les textes fournissent. Comment sont-elles

(1) *Heb.* XIII, 20 : τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου.

(2) XIII, 14 : οὐ γὰρ ἔχομεν ὥδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητούμεν.

(3) III, 1 : κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι.

interprétées à cette heure, nous le dirons, avant d'essayer de les interpréter à notre tour.

« Il est, écrit M. Harnack, tout une série d'institutions et d'idées chrétiennes, et parmi les plus importantes, dont l'origine est dans l'obscurité, et selon toute vraisemblance n'en sortira jamais. » Quel est, par exemple, le sens primitif du baptême? Où et quand a-t-on commencé de baptiser au nom du Père, du Fils et de l'Esprit? « Qui le premier a distingué le christianisme comme ἐκκλησία τοῦ θεοῦ du judaïsme, et comment l'idée d'ἐκκλησία est-elle devenue une idée reçue? Quel âge ont les trois premiers évangiles?... A ces questions, et à beaucoup d'autres d'une égale importance, il n'existe aucune sûre réponse (1). »

S'il s'agit du christianisme conçu comme ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, on pourra dire seulement ceci : la séparation des chrétiens de toute communion religieuse avec les Juifs est un fait accompli dans les deux premières générations chrétiennes, et il était impossible que l'évangile fût prêché à des hommes de race non juive sans que cette séparation s'opérât. Mais se séparer de la communion religieuse des juifs, n'était-ce pas déclarer que cette communion religieuse avait été mal entendue dès l'origine, ou avait maintenant fini sa mission? En toute hypothèse, à la communion religieuse dont on se séparait il fallait en substituer une nouvelle. Cette nouvelle communion ne pouvait plus être quelque chose de national. « Quand nous comparons l'Église du milieu du troisième siècle à ce qu'était le christianisme 150 ou 200 ans plus tôt, nous constatons l'existence d'une réelle communion religieuse, tandis qu'à l'époque primitive nous ne trouvons que des communautés, qui croient à une Église céleste dont elles sont l'image terrestre, et qui vivent dans l'avenir, n'étant sur terre que des étrangers et des pèlerins, marchant à la découverte du royaume dont l'existence leur est assurée (2). » Puis dans ces communautés, qu'unissait virtuellement une espérance commune, s'est affirmée la conscience d'être une nouvelle création de Dieu, d'être les élus choisis par Dieu en Jésus-Christ dès la création du monde, d'être le véritable Israël, d'être actuellement l'ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, parce que dans ces communautés la conviction s'affirmait d'être sauvés en Jésus-Christ seul et de participer à un même Esprit (3).

M. Weizsäcker perçoit d'une manière aussi nette que M. Harnack la séparation des chrétiens de toute communion religieuse avec les

(1) *Dogmengeschichte* (3^e édit.), t. I, p. 126-127.

(2) *Ibid.*, p. 43-46.

(3) *Ibid.*, p. 75-77.

juifs, et, comme lui, il pense que l'idée de la βασιλεία τῶν οὐρανῶν a précédé l'idée de l'ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. Mais, plus catégoriquement que M. Harnack, il affirme que l'expression d'ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (*Gal.* i, 13 et *I Cor.* xv, 9) est une expression que saint Paul n'a pas inventée, et qu'au contraire il a trouvée déjà admise, comme le prouve l'application qu'il en fait à la période toute primitive où il était un persécuteur de cette ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. Et donc, « il a existé dès le commencement, non seulement une conscience de l'unité de la foi, mais la croyance que la communion religieuse des chrétiens était une institution divine ». Pour M. Weizsäcker, cette communion religieuse des chrétiens n'est pas une unité purement surnaturelle, mais elle se manifeste par une κοινωνία visible (*Gal.* ii, 9). D'un côté, il y a « les églises de la Judée », rattachées à l'église mère de Jérusalem par un lien qu'elles sont les premières à avoir conscience qu'il est nécessaire et qu'il doit être étroit « pour préserver l'unité de l'Église de Dieu ». D'un autre côté, il y a « les églises des ἔθνη » (*Rom.* xvi, 4), qui naturellement auraient été sans lien entre elles, et que nous voyons au contraire (l'activité de saint Paul en est l'attestation exemplaire) travaillées par l'effort de se solidariser et de s'unir, — entre elles d'abord, par groupes provinciaux (Achaïe, Macédoine, Asie, Galatie), et de provinces à provinces, — puis avec les églises de la Judée : car Paul « ne connaît qu'une église de Dieu ayant pour fidèles les Juifs et les Gentils » (1).

M. Sohm voit dans le mot ἐκκλησία un « titre honorifique » qui désigne la communauté chrétienne de l'époque primitive, mais de quelle façon? Dans les cités grecques, l'ekklesia est l'assemblée populaire de tous les citoyens; dans les Septante, l'ekklesia est l'ensemble d'Israël. Le mot a un sens de totalité. De même donc qu'il n'y a qu'une ekklesia dans les cités libres, et qu'une ekklesia d'Israël, de même il n'y a qu'une ἐκκλησία possible pour les chrétiens, c'est le christianisme dans l'ensemble de ses fidèles, la chrétienté, si nous osons dire. Mais les églises locales? mais les églises domestiques? M. Sohm tient l'idée de l'église locale pour une conception juridique, et les premiers chrétiens n'avaient que des conceptions spirituelles : l'ἐκκλησία κατ' οἶκον ou les ἐκκλησίαι κατὰ χώρας καὶ κατὰ πόλεις sont des choses empiriques, qui portent le nom d'ἐκκλησίαι, parce qu'elles sont des représentations de l'ἐκκλησία véritable, celle qui est œcuménique. *Ubi tres, ecclesia est*, écrit le juriste Tertullien : mais gardez-vous de croire, avec Hatch, que l'on parle de trois parce que le nombre trois est le minimum légal des membres d'un collège :

(1) *Das apostolische Zeitalter*, 2^e édit. (Freiburg, 1892), p. 597-599.

trois ou deux (*Matth.* xviii, 20), il n'importe, car ce sont nombres symboliques : « Là où, soit deux, soit trois, sont réunis au nom du Christ, là est le peuple du Christ, là l'Israël du Nouveau Testament, là toute la chrétienté ». M. Sohm tient l'usage de l'expression ἐκκλησία, au sens œcuménique et spirituel, pour un usage qui n'est point propre à saint Paul et lui est même indubitablement antérieur (1).

Plusieurs des indications que nous venons de rapporter sont à retenir, mais il en est qu'il faut éliminer immédiatement. La corrélation que l'on prétend établir entre l'idée du royaume de Dieu et celle de l'Église de Dieu est conjecturale et illogique : le royaume de Dieu s'est traduit en grec par l'immortalité, et non par l'Église. L'insistance que l'on met à relever le caractère spirituel de l'idée primitive d'Église nous fait craindre que M. Sohm et M. Harnack ne sacrifient encore, le voulant ou non, au vieux thème protestant de l'Église invisible : en toute hypothèse, M. Sohm ne fournit aucune preuve sérieuse de son paradoxe sur l'église œcuménique et spirituelle dont les églises ne seraient que des représentations, et l'idée de M. Harnack que la conviction de participer à une même rédemption a donné aux fidèles le sentiment qu'ils formaient l'ἐκκλησία θεοῦ, n'est qu'un élément de la solution, car il resterait à montrer comment une unité spirituelle est devenue une unité empirique.

*
* *

Nous croyons, au contraire, — et nos lecteurs comprendront que dans la présente discussion nous faisons abstraction de la pensée de l'institution préalable de l'Église par le Sauveur, — nous croyons que la transition a été naturellement de l'empirisme au spirituel.

Nous ne voyons, en fait, nulle part le chrétien abandonné à soi seul : partout où le christianisme est prêché, il y a groupe. Partout se vérifie le mot de Tertullien : *Ubi tres, ecclesia est*. Dans ce sens, l'église est un *collegium*. Une église domestique, comme celle qui se réunit dans la maison d'Aquila et de Priscilla (*Rom.* xvi, 5), est une unité comme il peut en exister plusieurs dans une même ville : mais les divers *collegia* de chrétiens d'une même ville ne sont point indépendants, il existe entre eux une cohésion de fait, — n'en cherchons pas la cause génératrice, — et cette cohésion a pour effet que toutes ces églises domestiques ne forment qu'une église locale, l'église d'Éphèse, par exemple. Cette cohésion de collèges à collèges n'est pas,

(1) *Kirchenrecht*, t. I (Leipzig, 1892), p. 16-22.

que je sache, une chose romaine ni grecque; on y peut voir l'influence héréditaire des juiveries, lesquelles, se divisant dans une même grande ville en plusieurs synagogues, n'en constituaient pas moins une unité locale, un *ἔθνος*, comme nous le savons si nettement pour Alexandrie et pour Smyrne (1). — Les relations d'église à église sont perpétuelles et multiples, par le fait des continuelles migrations de fidèles, d'apôtres, de didascales, de prophètes, de courriers : n'est-il pas frappant que, les évangiles mis à part, presque toute la littérature de la période apostolique est faite de lettres, et combien de ces lettres sont des lettres circulaires? De là une nouvelle cohésion, cohésion d'église à église, la *καινότης* dont parle saint Paul (2), la solidarité qui se manifeste par des aumônes, celles, par exemple, que « la Macédoine et l'Achaïe » adressent « aux pauvres des saints qui sont à Jérusalem ». Cette cohésion d'église à église n'est pas davantage une chose romaine ni grecque : il y faut voir l'influence héréditaire de la *Diaspora* juive, qui elle aussi pratiquait de juiverie à juiverie ce perpétuel échange de visites, de courriers et d'aumônes. — Mais prenons garde : cette *καινότης* constituerait entre les églises un lien purement social et extérieur, et vraiment ce n'est pas la raison d'être des épîtres de l'époque apostolique. Il existe entre les églises dispersées une étroite conformité de foi et de rites; l'initiation à un même mystère est la raison d'être de leur *καινότης* sociale. Cet autre mot de Tertullien : *Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere*, est vrai dès l'origine. La *Prima Petri* compare les fidèles de cinq provinces aux ouailles d'un troupeau qui n'a qu'un berger; la *Prima Clementis* parle du nombre des élus qui sont comptés dans le monde entier, et les compare aux ouailles de la bergerie de Dieu et du troupeau du Christ. En toutes ces images apparaît très clairement l'unité vraie des unités, l'Église.

Voilà la conception que nous appellerons empirique. Elle s'exprime en une image typique, celle de l'*οἰκοδομή*. Pour saint Ignace, les fidèles sont les pierres du temple de Dieu préparées pour l'*οἰκοδομή* du Père. Dans l'épître aux Éphésiens, les fidèles sont fondés sur le fondement des apôtres et des prophètes, avec Jésus pour pierre d'angle; leur juxtaposition, leur *συνοικοδομή*, forme un temple saint et l'habitable de Dieu par l'Esprit. Dans la première épître aux Corinthiens, les fidèles sont l'*οἰκοδομή* de Dieu, bâtie sur le fondement unique qui est Jésus-Christ. Dans les épîtres Pastorales, les fidèles sont l'Église, et l'Église est la maison de Dieu. Dans la *Prima Petri*, les fidèles sont des

(1) *Revue biblique*, 1894, p. 509.

(2) *Rom.* xv, 26; *II Cor.* viii, 4, etc.

pierres vivantes appareillées (ἐποικοδομεῖσθαι) en une maison spirituelle. Cette image reparait avec l'insistance d'un motif familier de la prédication apostolique (1).

Cette conscience que les fidèles ont de leur unité dans la dispersion est une conception qui ne saurait être que subordonnée. Pensons à la force des termes dont saint Paul se sert pour flétrir les « ennemis de la croix du Christ » qui n'ont de goût que pour la terre : l'Eglise n'est pas une cité, car pour les chrétiens la vraie cité est dans le ciel (2). La κοινωνία qui existe sur terre entre les fidèles est un fait voulu de Dieu et procuré par les fidèles, mais elle n'est pas à elle-même sa fin. Dans ce sens, la *Didaché* compare les fidèles aux grains du froment récolté sur les montagnes pour être pétri en un pain unique : ce pain unique est le Royaume à venir : « Puisse ton Eglise, Seigneur, être réunie des extrémités de la terre », — où elle est semée et où elle germe comme le froment, — « dans ton Royaume », — où seulement elle réalisera sa raison d'être. Entre la réalité qui se manifeste sur terre et la réalité qui se manifestera dans les cieux, les expressions flottent souvent indéciées. La « maison spirituelle » est une image qui peut s'entendre du Royaume à venir aussi bien que de l'Eglise de ce monde, et ainsi des autres images à commencer par celle de l'οἰκοδομή. L'épître aux Hébreux oublie l'Eglise terrestre, pour ne penser qu'à la Jérusalem céleste qu'elle appelle du nom d'Eglise. Il n'y a de déterminé que deux termes, celui de κοινωνία et celui de βασιλεία : le terme ἐκκλησία θεοῦ est synonyme du premier et peut s'entendre du second. Mais il semble bien qu'ici le visible a fait comprendre l'invisible, le connu

(1) Voyez le développement du symbole de l'οἰκοδομή dans *Hermas, Vis. III et Sim. IX*.

Je ne veux que rappeler ici le texte de Matth. xvi, 18-19. Les exégètes protestants, Resch par exemple (*Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, t. II, Leipzig, 1894, p. 187-200), voient dans ce passage une interpolation tendancieuse introduite dans l'évangile canonique de Mathieu par une main favorable au développement de l'hégémonie romaine. Cet interpolateur sera antérieur à Origène et à Tertullien : dans quel milieu du second siècle le chercherons-nous, puisqu'aucun autre symptôme de la même tendance ne se manifeste dans la littérature du second siècle? Ce qui est tendancieux, c'est l'anachronisme de M. Resch. Récemment (*Revue anglo-romaine*, t. I, Paris, 1896, p. 49-58), M. l'abbé Loisy a commenté « La confession de Pierre et la promesse de Jésus ». M. Loisy suppose que pour Jésus « l'horizon de l'avenir ne se déchire pas dans ses lointaines profondeurs », donc Jésus ne saurait prophétiser son Eglise posthume. Qu'est-ce donc que l'Eglise qui se bâtit sur Pierre? « Le mot ἐκκλησία n'a pas été employé par le Sauveur qui parlait araméen; il représente un terme équivalent, dont l'idée, au point de l'histoire où nous conduit la confession de Pierre, n'a rien de surprenant, puisque Jésus, renonçant à agir sur le peuple indocile, s'applique à la formation d'un petit groupe de disciples qui devront continuer son œuvre après qu'il les aura quittés, et réunir autour d'eux les âmes disposées à recevoir l'Evangile. Qu'est ce plan, sinon l'idée de l'Eglise? » Il y aurait bien à dire sur cette interprétation nouvelle.

(2) *Phil.* iii, 20 : ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρει.

l'inconnu, le présent l'avenir, et que cette conception apocalyptique de l'Église, conception d'arrière-plan, est dérivée de la conception empirique.

A cette conception empirique s'en oppose une autre. Combien de fois saint Paul répète-t-il qu'il n'y a plus désormais de Juif, ni d'Hellène, ni de Scythe, ni de Barbare? Il existe maintenant un peuple nouveau, que la *Prima Petri* appelle un λαὸς περιούσιος, un peuple d'élite. La *Prima Clementis* reprend cette même expression, et pour elle le nombre des élus de Dieu dans le monde entier forme le λαὸς περιούσιος. Voilà une image qui n'a rien d'hellénique. De fait, l'expression et l'idée toute juive du λαὸς περιούσιος est empruntée à l'Ancien Testament, car c'est la vieille foi d'Israël d'être exclusivement pour Dieu ce peuple préféré entre les ἔθνη. Juifs, Hellènes, Scythes, Barbares ne sont plus maintenant des étrangers les uns pour les autres : ils sont un même peuple, au sens biblique du mot. Soit, mais comment justifier cette prétention de ne voir qu'un même peuple dans des races si peu parentes? Par l'unité organique qui lie les uns aux autres tous les fidèles. La première épître aux Corinthiens déclare aux Juifs et aux Hellènes qu'ils sont tous un corps unique, « le corps du Christ », et l'épître aux Romains qu'ils sont tous « un corps en Christ ». C'est que par la foi le Christ vit en chaque fidèle, et de telle sorte que de chaque fidèle le Christ est la tête : si donc il n'y a qu'une tête, il n'y a qu'un corps. Or qu'est-ce que le Christ, le corps du Christ? C'est le rejeton béni d'Abraham. Les fidèles sont donc tous enfants d'Abraham et par conséquent un peuple. Dans cette vue, très particulière à saint Paul, l'Église de Dieu n'est plus considérée comme un édifice élevé sur un fondement tout nouveau qui est le Christ : elle est une branche entée sur un vieil arbre. — Cette conception est la conception que nous appellerons apologétique.

La conception apologétique doit dater du moment où toute communion religieuse a cessé entre chrétiens et Juifs. A ce moment, les fidèles, chassés des synagogues et groupés en églises domestiques ou collèges à eux, ont dû avoir la claire perception qu'ils étaient une « nouvelle création » ; et comment les Juifs ne le leur auraient-il point reproché? A ce reproche Paul répondait en acceptant l'idée d'une « nouvelle création », et en la justifiant par la doctrine du corps du Christ rejeton d'Abraham : c'est la doctrine des épîtres paulines antérieures à la captivité de l'Apôtre.

Biblisme d'images et de prémisses, rabbinique de dialectique, ce thème est un argument de polémique contre les Juifs ; mais déjà dans l'épître aux Colossiens et dans l'épître aux Éphésiens, qui datent de la captivité de Paul, la conception apologétique se modifie, se dépouille

de toutes intentions *ad hominem* : l'Église de Dieu ne revendique plus la filiation d'Abraham : le corps du Christ grandit, non plus comme peut grandir la branche entée sur le vieil arbre, mais comme s'élève un temple neuf. Et nous voici revenus à l'ἐκτελεστική, à la conception empirique.

C'est cette conception empirique qui prévaudra. Les chrétiens nés de sang hellénique ou barbare ne parviendront pas à s'assimiler les images et les déductions trop bibliques de Paul, qui, d'ailleurs, n'ont pas été exprimées pour leur instruction directe. La pensée d'hériter de la bénédiction d'Abraham et d'être les cohéritiers des Juifs n'aura pas de développement. La pensée que les fidèles sont le corps du Christ est une pensée que l'interprétation qu'en ont donnée les gnostiques ou certains chrétiens de peu de tact (1), stérilisera de très bonne heure. Et de toute l'apologétique paulinienne on retiendra surtout cette conclusion, savoir que l'Église de Dieu n'est point une entité idéale, mais une réalité organique et vivante comme un corps, vivifiée qu'elle est par l'immanence du Christ.

Pierre BATIFFOL.

Paris.

(1) Voyez le développement de II *Clem.* xiv, 1-4. Cf. Herm. *Vis.* I, 4 ; Papias, *Fragm.* 6 et 7 de l'édition Gebhardt-Harnack-Zahn ; Valentin cité par Clem. Alex. *Strom.* VI, 6, 52. « Ces spéculations des chrétiens non juifs de l'époque la plus ancienne sur le Christ et l'Église considérés comme deux conceptions corrélatives et inséparables, sont de la plus haute importance, car elles n'ont absolument rien d'hellénique, et dépendent de la prédication apostolique... Les Apologistes n'en feront aucun usage, et les gnostiques avec leur éon Église les discréditeront. » (*Dogmengeschichte*, t. I, p. 144.)



HEXAMÉRON

(GENÈSE I A II, 4).

I. — EXPLICATION LITTÉRALE.

1. Au commencement, Elohim créa le ciel et la terre. — 2. Or la terre était en désordre et vide, des ténèbres étaient au-dessus de l'abîme et l'Esprit d'Elohim planait au-dessus des eaux.

L'auteur affirme d'abord la création de toutes choses, puis il décrit l'état de la terre avant son organisation. Telle est l'exégèse traditionnelle. On a proposé d'autres constructions : Au commencement de la création du ciel et de la terre, — Dieu dit. Ou encore : Au commencement, lorsque Dieu créa le ciel et la terre, la terre était, etc. Ces tournures sont moins naturelles que l'arrangement syntactique ancien (Mass. LXX). Il est clair en tous cas que le v. 2 indique l'état de la terre avant l'organisation qui va suivre, non avant l'action du v. 1. Le v. 1 indique d'une manière sommaire toute l'œuvre. Cette œuvre est une création. Il est aujourd'hui reconnu par tout le monde que le verbe *bara* exprime mieux qu'aucun mot des langues anciennes l'action propre de Dieu qui produit quelque chose de nouveau. Ce quelque chose, ici, c'est le ciel et la terre. Ces mots n'indiquent pas, il est vrai, le chaos, mais le κόσμος, le monde organisé : cependant ils ne désignent pas non plus spécialement l'organisation du monde. Il faut donc entendre simplement que Dieu, par une action propre à sa puissance, a produit à nouveau le ciel et la terre. Insister sur une création spéciale du chaos aurait été suggérer une idée fautive, la création d'une matière absolument informe.

Après avoir indiqué l'action créatrice avec une précision étonnante et tout à fait transcendante pour les philosophies et les langues anciennes, l'auteur va décrire l'état très imparfait du monde au commencement. Il ne peut pas parler des cieux qui ne sont pas encore distincts de la masse ; faute d'une autre expression, il dit : la terre. Elle était en désordre et vide. L'expression hébraïque *tohu et bohu*, est proverbiale (Is. xxxiv, 11 ; Jer. iv, 23) pour désigner la confusion et la désolation.

Pris séparément *tohu* indique le désert sans chemin, où rien n'indique

la distinction des cultures; *bohu* marque le vide. L'auteur a voulu indiquer les défauts auxquels l'action de Dieu allait remédier en distinguant les parties confuses du monde et en les peuplant. Cette masse est plus expressément caractérisée comme un océan ténébreux, sur lequel il faudra d'abord faire la lumière. L'abîme *tehom* répond littéralement à l'assyrien *tiamtu*, la mer. D'ailleurs c'est bien l'abîme des eaux sur lesquelles plane l'Esprit de Dieu. Nous disons *planer*, parce que c'est le sens du mot (Deut. xxxii, 11) en hébreu; mais le sens araméen est *couver*, et cette idée peut bien entrer ici partiellement. L'Esprit d'Elohim plane sur ce monde primordial pour préparer par une sorte de fécondation le développement qui va suivre. Si on rapproche l'œuf mythologique du monde, il faut dire avec Dillmann qu'une représentation grossière est remplacée ici par une image délicate : l'Esprit ne fait pas partie du chaos comme le voulaient quelques anciens, il plane au-dessus librement et le vivifie (Ps. xxxiii, 6; civ, 29).

3. Alors Elohim dit : Qu'il y ait de la lumière ! et la lumière fut. — 4. Et Elohim vit que la lumière était bonne, et Elohim sépara la lumière des ténèbres. — 5. Et Elohim nomma la lumière jour et il nomma les ténèbres nuit. Et il fut soir et il fut matin, un jour.

Sur tout le monde créé, dans le ciel et sur la terre, règne l'alternance du jour et de la nuit. La lumière et les ténèbres se partagent le monde : c'est par cette distinction primordiale qu'il fallait commencer. C'était encore plus nécessaire pour enfermer le récit de la création dans une période de jours.

La lumière pouvait être distinguée des ténèbres avant la formation du soleil puisqu'elle n'en dépend pas absolument d'après les idées des Hébreux; elle se répand sur la terre pour produire le jour (Job. xxxviii, 12-15 et 19-20). Par une nuance appréciable, l'auteur ne parle de ténèbres qu'indirectement. C'est la lumière qui est créée, c'est elle qui est bonne, c'est elle qui est nommée le jour. Cependant l'auteur connaît aussi le jour complet, celui qui se compose du jour et de la nuit. Il commence avec la lumière, puisque la lumière constitue proprement le jour; puis vient le soir, et le jour complet est terminé quand la lumière paraît de nouveau le matin. La nuit n'est que l'ombre du jour. C'est donc un anachronisme d'appliquer à cet antique récit le comput légal qui faisait commencer le jour à la tombée de la nuit. Les textes législatifs eux-mêmes ont conservé le souvenir de l'ancien usage (Ex. xii, 6, 18. Lev., xxiii, 32). L'usage légal suppose une anticipation du jour saint par une veille, comme nous le pratiquons encore. Des jours qui se terminent au matin et qui ont des soirs, sont des jours de vingt-quatre heures,

surtout lorsque leur comput forme une semaine. Dillmann remarque avec raison que si l'auteur n'avait voulu préluder à l'institution du sabbat, il aurait pris des délais encore plus courts. Son but n'est pas de marquer l'évolution des causes secondes, mais de rehausser l'action divine. Dieu dit, et instantanément l'effet est produit. Il était impossible de mieux caractériser sa sagesse et sa toute-puissance. Qu'on suppose un récit ainsi conçu : « Dieu dit : que la lumière soit, et la lumière fut, et il se passa une immense période », — ce serait insister sur le progrès des choses en elles-mêmes plus que sur leur relation avec Dieu. La Bible ne parle pas des myriades d'années qu'a exigé le développement des causes naturelles : elle place dans un cadre de six jours les actions divines dont le propre est d'être instantanées. Ne remplaçons pas la théologie par la géologie : la Bible n'y gagnerait rien.

6. Alors Elohim dit : Qu'il y ait un firmament entre les eaux et qu'il sépare les eaux des eaux ! — 7. Et Elohim fit le firmament et il sépara les eaux qui sont au-dessous du firmament des eaux qui sont au-dessus du firmament, et cela fut ainsi. — 8. Et Elohim nomma le firmament ciel, et il fut soir et il fut matin, second jour.

Après la lumière et les ténèbres, le monde se divise en terre et ciel. Par rapport à l'homme, c'est sans contredit la distinction qui frappe le plus. Il n'est pas encore question des astres qui sont comme l'ornement du ciel. L'étymologie du mot *firmament* indique une sorte de lame battue, et cette notion est assez conforme aux expressions poétiques qui représentent le ciel comme une tente (Is. XL, 22 ; Ps. CIV, 2), solide comme un miroir (Job XXXVII, 18), soutenue par des piliers (Job XXVI, 11) et où l'on peut pratiquer des ouvertures pour laisser passer la pluie. (Gen. VII, 11 ; II Reg. VII, 2, 19 ; Ps. LXXVIII, 23). Toutes ces expressions ne sont pas poétiques, et la poésie primitive tirait des croyances du temps des termes que la nôtre a conservés comme de simples métaphores. D'ailleurs il est évident en bonne logique que la proposition : Dieu créa le firmament, enseigne que Dieu a créé ce qui est le firmament de quelque manière qu'on l'entende, sans rien déterminer quant à sa vraie nature. Elle est donc absolument vraie, et fait abstraction de la définition précise de l'objet dont il s'agit. Les Hébreux savaient aussi que la pluie se forme au moyen des nuages (Jér. X, 13 ; Job XXXVI, 27 ; Ps. CXXXV, 7) et il serait aussi imprudent de leur composer une physique bien déterminée d'erreurs caractérisées, que d'attribuer à l'écrivain sacré les notions scientifiques que nous croyons exactes. On parlait selon les apparences, sans avoir des idées arrêtées ; il ne semble même pas possible de distinguer dans l'ordre du temps la phy-

sique contemporaine de la Genèse de celle de Job qu'on aurait tort de supposer plus perfectionnée.

9. Alors Elohim dit : Que les eaux qui sont au-dessous du ciel se rassemblent en un seul lieu, et que le sec apparaisse! et cela fut ainsi. — 10. Et Elohim nomma le sec terre, et il nomma mer le rassemblement des eaux. Et Elohim vit que cela était bon. — 11. Alors Elohim dit : Que la terre fasse pousser de l'herbe, des plantes portant semence, des arbres fruitiers faisant des fruits selon leur espèce, ayant en eux leur semence sur la terre! et cela fut ainsi. — 12. Et la terre produisit de l'herbe, des plantes portant semence selon leur espèce, et des arbres faisant des fruits, ayant en eux leur semence selon leur espèce. Et Elohim vit que cela était bon. — 13. Et il y fut soir et il fut matin, troisième jour.

L'abîme des eaux paraissait seul d'abord. La Genèse ne nous dit pas comment s'opéra la constitution des continents : on les voit surgir et apparaître. D'après le Ps. xxiv, 2, il semble que les Hébreux se les représentaient comme établis sur les eaux. Il y a assez d'eaux pour envahir toute la terre, mais les termes de l'Océan sont désormais fixés par Dieu, la terre repose sur des fondements solides (Prov. viii, 29). On voit combien peu cela ressemble à la cristallisation des roches ignées.

Il semble que le troisième jour contient deux œuvres : apparition de la terre et production des plantes. L'œuvre de distinction étant terminée par la séparation de la terre et de la mer, le Créateur va les orner d'êtres qui se meuvent dans le ciel, dans la mer et sur la terre. Il ne pouvait passer sous silence les plantes, et les a placées là comme une transition. Attachées au sol, elles en font pour ainsi dire partie. On voit aux premières pluies d'automne le désert lui-même se parer de gazon : c'est comme une production spontanée de la terre (1). Ces humbles végétaux amènent la mention des plantes qui contiennent leur semence et des arbres fruitiers. Pour ces deux dernières catégories, on perçoit mieux les différences spécifiques. La racine de *mîn*, *espèce*, est obscure. Il semble qu'il se rapproche de l'arabe *mîn*, *inventer*, *former*, et de l'hébr. *themouna*, *forme plastique*. *Mîn* n'est pas employé au pluriel : c'est donc un terme abstrait. De même que *mîn* signifie une secte, des gens qui forment un parti parce qu'ils ont les mêmes idées, les plantes forment des catégories selon leur ressemblance extérieure, mais cette ressemblance suppose une même nature. Les mots ont leur philosophie. Cependant nous ne saurions aller plus loin et voir dans ce terme une désignation technique de l'espèce invariable. L'auteur avait

(1) « *Ad primum ergo dicendum, quod vita in plantis est occulta : quia carent locali motu, et sensu; quibus animatum ab inanimato maxime distinguitur. Et ideo, quia immobiliter terræ inhærent, earum productio ponitur, quasi quædam terræ formatio.* » (S. Th. 1^a p. q. LXIX a. II ad 1^{um}.)

en vue le règne végétal connu de tous, le gazon, les plantes à graine et les arbres fruitiers.

14. Alors Elohim dit : Qu'il y ait des luminaires au firmament du ciel, pour séparer le jour de la nuit, et qu'ils soient des signes, et pour des époques et pour des jours et des années, — 15. Et qu'ils soient des luminaires au firmament du ciel pour éclairer la terre! et cela fut ainsi. — 16. Et Elohim fit les deux grands luminaires, le grand luminaire pour gouverner le jour et le petit luminaire pour gouverner la nuit, et les étoiles. — 17. Et Elohim les plaça dans le firmament du ciel pour éclairer la terre. — 18. Et pour gouverner pendant le jour et pendant la nuit et pour séparer la lumière des ténèbres : et Élohim vit que c'était bon. — 19. Et il fut soir et il fut matin, quatrième jour.

L'auteur, qui en est au quatrième jour, n'attribue pas nettement au soleil seul la distinction du jour et de la nuit. Le soleil pendant le jour et la lune pendant la nuit ont à peu près le même rôle pour séparer le jour de la nuit, et la lune ne fait pas la nuit. Ce quatrième jour répond au premier : création de la lumière. La lumière prend corps, pour ainsi dire, dans les astres qui se meuvent dans les régions supérieures du ciel. Le travail d'ornement et de peuplement est commencé. Le monde, composé désormais de parties distinctes, ne doit pas demeurer vide. D'ailleurs, loin de considérer ces grands mouvants comme des vivants d'un ordre supérieur, l'auteur les place au plus bas degré des êtres qui peuplent les espaces avec cette apparence d'individualité et d'indépendance que donne le mouvement. Leur but est bien marqué, ils ne sont que les instruments dociles des desseins de Dieu. Ils distinguent entre le jour et la nuit auxquels ils président. Ils servent de signes, de manière à ce qu'on puisse régler, d'après leur cours, des jours, des années, des périodes. On sait que les Égyptiens connaissaient dès l'époque la plus reculée la période sothiaque de 1460 ans. Grâce aux astres, on pourra s'entendre sur un moment déterminé (*moed*). Ils seront par eux-mêmes des *signes*, c'est-à-dire des points de repère, des avertissements, par exemple, pour le cours des saisons. Le mot est vague, mais n'implique nullement une influence des astres sur les choses humaines : le passage fait allusion au cours normal des choses.

Tout cela est dit au point de vue de l'homme. Les astres peuvent avoir d'autres utilités qui doivent nous demeurer inconnues. Mais si la forme du récit est très simple, avec quelle sûreté l'auteur exclut toutes les fausses idées anciennes! On croyait les astres des êtres supérieurs, de vraies divinités, tout au moins les demeures et les représentants actifs des dieux; on étudiait leur cours pour prévoir l'avenir. La Genèse nous dit ce que sont les astres et à quoi ils peuvent nous servir dans un

ordre naturel et déjà scientifique, c'est nous dire qu'ils ne sont rien de plus.

20. Alors Elohim dit : Que les eaux pullulent d'une pullulation d'êtres vivants, et que l'oiseau vole sur la terre contre le firmament du ciel ! — 21. Et Elohim créa les grands monstres marins et tous les êtres vivants qui rampent dont les eaux avaient pullulé, selon leur espèce, et tous les oiseaux ailés selon leur espèce, et Elohim vit que cela était bon. — 22. Et Elohim les bénit, disant : Soyez féconds, multipliez et remplissez les eaux des mers, et que l'oiseau multiplie sur la terre. — 23. Et il fut soir et il fut matin, cinquième jour.

L'auteur indique d'une manière très simple des faits réels sans tenir compte des classifications scientifiques.

Il relève dans les poissons et les oiseaux la vie, dont il n'a pas été question pour les plantes, parce qu'il s'agit de la vie animale, la vie et l'animal s'exprimant de la même manière en hébreu. Les astres au degré inférieur en étaient donc dépourvus. Tandis que l'existence des plantes, même des plus parfaites, se transmet par la semence, l'animal se multiplie par lui-même, et ce privilège s'exercera après une bénédiction spéciale de Dieu. Il faut donc une création nouvelle de Dieu pour produire de pareils êtres. Les animaux terrestres n'auront aucune prérogative de plus, et s'ils sont mentionnés en un jour différent, c'est qu'ils sont la population normale de la terre qui n'avait paru que le troisième jour. Il fallait que le cinquième jour correspondit seulement au second, qui, en constituant le firmament, avait distingué les eaux d'en haut des eaux d'en bas et avait produit l'air dont la substance est en quelque sorte liquide et qui contient les eaux en forme de nuages.

Voilà pourquoi les poissons et les oiseaux paraissent en même temps. L'auteur semble avoir eu en vue des organismes relativement inférieurs. Il s'agit d'une pullulation des eaux, et cette pullulation est caractérisée par les *thaninim*, monstres allongés, d'une structure rudimentaire. Mais les oiseaux ne peuvent être moins parfaits que les reptiles qui n'ont pas encore paru.

24. Alors Elohim dit : Que la terre produise des êtres vivants selon leur espèce, le bétail, les reptiles et les bêtes de la terre selon leur espèce ! et cela fut ainsi. — 25. Et Elohim fit les bêtes de la terre selon leur espèce ! et le bétail selon son espèce, et tous les reptiles du sol selon leur espèce, et Elohim vit que cela était bon.

Nous venons de dire que cette action spéciale de Dieu n'est supérieure à la précédente que par le théâtre où elle se produit. Il faut que Dieu intervienne, mais ce qu'il crée sort encore de la terre. Nos expressions peuvent être plus précises, mais ne marquent pas plus for-

tement la dépendance des animaux par rapport à la matière dans leur existence et dans leur activité.

26. Alors Elohim dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur le poisson de la mer et sur l'oiseau du ciel et sur le bétail et sur toute la terre (1) et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre. — 27. Et Elohim créa l'homme à son image, à l'image d'Elohim il le créa ; homme et femme (2) il les créa. — 28. Et Elohim les bénit, et Elohim leur dit : Soyez féconds et multipliez et remplissez la terre et l'assujettissez ; et dominez sur le poisson de la mer et sur l'oiseau du ciel et sur tout animal qui rampe sur la terre.

Le ton est très solennel. C'est un troisième degré dans l'œuvre de Dieu. Il a distingué les parties de la terre et les a peuplées ; maintenant il donne un maître à toute la nature, et la raison de cette domination, c'est que l'homme est créé à l'image de Dieu. L'auteur insiste trop sur ce caractère pour qu'on puisse supposer que le Créateur s'entretient avec les anges : l'homme n'est pas créé à l'image des anges. Dieu se parle à lui-même. S'il emploie le pluriel, cela suppose qu'il y a en lui une plénitude d'être telle qu'il peut délibérer avec lui-même comme plusieurs personnes délibèrent entre elles. Le mystère de la Trinité n'est pas expressément indiqué, mais il donne la meilleure explication de cette tournure qui se représentera encore (Gen. III, 22 ; XI, 7, et Is. VI, 8). D'ailleurs, dès le commencement du chapitre, l'Esprit d'Elohim est conçu comme distinct d'Elohim.

L'homme est à l'image de Dieu parce qu'il lui ressemble dans sa nature : l'image indique en effet quelque chose d'extérieur, la ressemblance suppose une nature semblable. Or on voit ici que Dieu est intelligent, commandant par la parole, sage et bon, maître absolu de la matière. L'homme créé par lui ne peut lui être égalé, mais il participera à ses attributs ; élevé par là au-dessus de la matière, il exercera sur elle son domaine.

L'auteur célèbre cette grande œuvre avec transport, et indique assez clairement que Dieu ne créa qu'un couple humain. Le chapitre II sera plus exprès sur ce point, mais on comprend dès maintenant que l'homme est trop noble pour être créé comme une pullulation. La phrase rythmée à trois membres (v. 27) étend à la femme la même dignité. Dillmann remarque judicieusement que si les païens ont, eux aussi, considéré l'homme comme une image des dieux, cette expression est moins forte dans leur bouche, puisque à vrai dire ils avaient fait les dieux semblables aux hommes. La transcendance de l'idée vient de la majesté incomparable qui entoure la divinité dans la Genèse. La

(1) *Et sur toutes les bêtes de la terre*, devait être le texte primitif.

(2) *Litt.*, mâle et femelle.

perfection morale conférée à l'homme dans son premier état peut être contenue dans cette ressemblance, mais ne sera marquée plus expressément qu'au chapitre suivant.

29. Et Elohim dit : Voici que je vous ai donné toute plante portant semence qui soit sur toute la terre et tout arbre qui ait en lui du fruit et portant semence : que ce soit votre nourriture ! — 30. Et à toutes les bêtes de la terre et à tous les oiseaux du ciel et à tout ce qui rampe sur la terre ayant âme vivante, [je donne] toute la verdure des plantes en nourriture : et cela fut ainsi.

Il y a des animaux carnassiers de leur nature, et Dieu n'entendait pas les soumettre à des lois d'exception. L'auteur marque seulement que d'une manière générale les bêtes peuvent se nourrir au moyen des plantes. Cela est en particulier possible à l'homme, et c'est le seul régime admissible dans l'état de paix idéale avec les animaux qui était celui de la nature innocente et qui sera celui de la nature complètement réparée (Is. xi, 5 ss.). En disant que dans les temps messianiques « le lion mangera de la paille, » Isaïe (xi, 7) relève le caractère symbolique de ces expressions pour indiquer la paix. Virgile a employé la même image. Il y a donc un rapport étroit entre cette situation et celle du chapitre II.

31. Et Elohim vit tout ce qu'il avait fait et c'était très bon. Et il fut soir et il fut matin, sixième jour.

Tout est terminé, la nature a même reçu ses lois. Dieu donne à l'ensemble une approbation particulière, comme si l'ordre en constituait la beauté. Le sixième jour s'achève au matin du jour suivant.

II, 1. C'est ainsi que furent achevés le ciel et la terre et toute leur armée. — 2. Et Elohim termina le septième jour l'œuvre qu'il avait faite, et il se reposa le septième jour de toute l'œuvre qu'il avait faite. — 3. Et Elohim bénit le septième jour et il le sanctifia parce que ce jour-là il se reposa de toute l'œuvre qu'Elohim avait créée en la faisant. — 4. Telle est l'origine du ciel et de la terre lorsqu'ils furent créés.

L'armée du ciel est bien connue, mais on ne trouve nulle part l'armée de la terre. Néhémie (ix, 6), qui paraît commenter ce passage, ne rapporte l'armée qu'au ciel. On pourrait l'entendre par analogie de tout ce qui se meut sur la terre, mais les animaux ne sont pas dans le bel ordre des étoiles ou des anges qui constituent des troupes organisées. Les LXX ayant traduit *κόσμος*, semblent avoir lu *Sebi*, l'ornement, leçon qui serait préférable et résumerait bien l'œuvre de création et d'organisation (Vulg. *ornatus*).

Dieu ne fait rien de nouveau le septième jour, c'est en ce sens qu'il met ce jour-là un terme et comme un sceau à son œuvre. S'il avait

terminé le sixième jour, il se serait donc déjà reposé ce jour-là. La tournure pour être difficile n'en est que plus ingénieuse. L'action de Dieu n'est pas moins sainte que son repos. Si le septième jour est béni spécialement, c'est qu'il s'agit du septième jour de l'homme qui sera sanctifié par le repos.

On a insisté sur ce que ce jour n'avait pas de terme pour prouver que les autres jours n'étaient pas non plus des jours ordinaires. Mais chaque jour se terminant par un matin, faire mention du huitième matin, c'eût été amorcer une œuvre nouvelle. Or tout était clos par le repos de Dieu. Le dernier matin n'est pas expressément mentionné, de même que le premier n'a été indiqué que par l'apparition de la lumière. Il y a une grande beauté à ne pas préciser le point où l'infini et l'éternité se raccordent avec le temps. Dieu sort de son repos et rentre dans son repos; ce qui nous permet de fixer des temps, ce sont ses œuvres.

On est étonné que la mention : *telle est l'origine* ou *telle est l'histoire*, se trouve à la fin et non point en tête du récit. Cependant elle ne peut appartenir qu'à ce premier récit dont elle calque exactement les termes. Quelques-uns ont supposé qu'elle se trouvait d'abord au commencement du chapitre 1^{er}. Mais les raisons qui auraient porté le rédacteur à la déplacer ont pu influencer de même l'auteur primitif : il a voulu conserver toute sa majesté au début.

II. — CARACTÈRE DU RÉCIT.

Le public est fatigué d'entendre parler du premier chapitre de la Genèse; il est convaincu que ces discussions n'aboutissent pas et que la lumière ne se fait pas.

On verra au contraire, en suivant sur ce point l'histoire de l'exégèse, que nous touchons à la vraie solution.

Les Pères de l'école d'Antioche admettaient purement et simplement la création du monde, dans l'ordre marqué par la Genèse, en six jours de vingt-quatre heures. L'école d'Alexandrie était frappée du caractère systématique du récit et faisait dans l'interprétation une large part à l'allégorie. Les deux systèmes se trouvent encore l'un à côté de l'autre dans les œuvres de saint Thomas que son respect pour saint Augustin et ses réflexions propres empêchèrent de se prononcer pour le système dit historique.

Au seizième siècle, surtout parmi les protestants, on n'admit guère que le système littéral qui croit voir enseignés dans la Bible les faits, leur ordre et leur durée, en six jours de vingt-quatre heures.

Puis les exégètes se divisent : les rationalistes ne voient plus dans la première page de la Genèse qu'une explication populaire du problème de l'origine du monde, explication erronée, imbue de la physique du temps qu'elle nous enseigne par une série d'affirmations fausses.

Les catholiques et les protestants conservateurs ont cru devoir faire leur profit des progrès de la géologie. Quoi qu'il en soit de ses fluctuations, cette science est depuis longtemps assez fixée pour affirmer avec certitude qu'il a fallu un temps considérable pour que la terre se formât et produisît d'immenses bancs de fossiles.

Comme les premiers géologues admettaient volontiers de prodigieux bouleversements qui distinguaient des époques, on essaya la conciliation en prenant les jours de la Genèse pour des périodes. Pendant quelque temps, on crut l'accord si bien établi, qu'on voyait dans la Genèse un enseignement scientifique précis sur l'évolution naturelle du monde. Moïse, plus grand que Newton, ne pouvait avoir reçu que de Dieu des idées exactes sur l'état primordial de la planète.

Ce système est jugé, parce que l'accord des jours et des périodes n'existe pas. Dans la Bible, chaque jour voit le commencement et le terme d'une œuvre ; dans l'évolution naturelle du globe, il n'existe pas de périodes terminées de cette manière. Les étoiles n'ont pas été formées à une époque spéciale, la formation de la terre s'est continuée longtemps après l'apparition de la vie, les plantes et les bêtes se sont développées parallèlement. Mais il demeure acquis que la terre a mis un temps considérable à se former. On a renoncé pour toujours à la durée historique précise de six jours de vingt-quatre heures.

S'il faut renoncer aux périodes pour les raisons que nous avons données, quelques-uns maintiennent l'ordre des jours, — ils devraient dire des œuvres, — car pour ces concordistes mitigés, les jours ne sont plus là que comme un cadre destiné à préparer ou à motiver l'institution du sabbat. On renonce à préciser les durées, même par des périodes, mais on maintient l'ordre des faits. Ce système a été exposé avec une vraie séduction par M. l'abbé Robert dans la *Revue Biblique*. Le caractère populaire du récit est admis volontiers : il ne faut pas pointiller, mais, à prendre la chose par grandes masses, l'accord est satisfaisant et étonnant. On insiste sur ce point qu'une grande floraison a précédé le développement de la faune et que les grands monstres marins se rencontrent dans la Genèse, comme dans la science, avant les mammifères, les mammifères avant l'homme. Mais c'est, à vrai dire, la seule ressemblance frappante, et sur ce point l'accord est naturel. La nature est allée de l'imparfait au plus parfait, et c'est justement le procédé que devait suivre la Genèse pour que les bêtes puissent se nourrir des plan-

tes et que l'homme, roi de la création, ne parût qu'après les animaux. D'ailleurs il existait déjà environ vingt mille espèces d'animaux quand la terre ne produisait que quelques plantes cryptogames, et la flore dont parle la Genèse ressemble plus à celle de l'Égypte ou de la Palestine qu'aux grandes fougères stériles du terrain houillier qui n'avaient ni fleurs ni fruits (de Saporta, Albert Gaudry). En tous cas, l'accord n'existe pas pour les premières œuvres. On admet que la terre a passé de l'état gazeux à l'état enflammé et que la consolidation de la croûte terrestre s'est produite par le refroidissement, la vapeur se déposant peu à peu sur le sol ; rien de plus contraire à la Genèse qui considère le monde à l'origine comme une masse d'eau d'où émergent les continents. Les deux systèmes se ressemblent comme l'eau et le feu. Il n'y a qu'à lire les textes : ils résistent invinciblement. À vouloir maintenir le caractère scientifique des faits et leur ordre rigoureux, on met la Genèse en contradiction avec la science, on ne tient pas compte de l'interprétation littérale du texte sacré et on en méconnaît l'esprit.

On a pu remarquer que dans sa nomenclature des neuf œuvres de la création, M. Robert se sert six fois du mot *apparitions*. Apparition de la lumière, apparition du soleil, etc. C'est qu'en effet, d'après lui, pour bien saisir l'accord de la cosmogonie biblique avec la science, « il faut dépouiller le récit sacré de toutes ses formules et ne conserver que les données scientifiques ». (*R. B.*, 1894, p. 390.) Mais n'est-ce pas changer l'esprit même du récit que de remplacer les productions par des apparitions ? et que devient la réalité de l'action créatrice que l'auteur voulait surtout mettre en relief ? Quoi qu'il en soit, il restait un pas à faire, et ce pas décisif, le R. P. Hummelauer l'a franchi.

Il renonce ouvertement au concordisme, même mitigé, et pour lui l'ordre des œuvres n'est plus que l'ordre des visions qui ont révélé à Adam la création. Les *apparitions* sont devenues des *visions*, c'était logique, mais les jours redeviennent des jours de vingt-quatre heures, il ne veut plus d'une conciliation précise avec la science qui oblige les exégètes à changer leurs interprétations au gré des savants : chacun chez soi ! « *Interpretatio textus fit ad normam omnium legum hermeneuticarum, disquisitioni scientificæ plena permittitur libertas ; manumittitur exegesis ex ea geologiæ et palæontologiæ indigna servitute, quarum incerta placita continuo observare suaque ex illis in dies retrac-tare systemata ancillari obsequio adigebatur* » (In Gen. p. 72).

Mais d'où vient qu'on peut, au moyen des visions, renoncer sans aucun péril pour la foi à poursuivre un accord positif complet entre la science et la Bible ? C'est que les révélations ne font pas toujours connaître les choses dans leur vraie nature, elles sont quelquefois mêlées

de symboles. D'où ce canon : « *In ejus modi narratione explicanda fas non est præsumere, eventum eodem penitus modo, quo depingatur, habuisse locum, sed interpretis est prudenter dispicere, quid historiæ, quid visioni sit tribuendum, atque in dubiis sapienter hæsitare* » (p. 71).

Nous sommes arrivés au vrai point. Entre le système littéral ou historique et le système idéaliste, il y avait un milieu. Manifestement, l'auteur entend nous raconter des faits réels. Ce n'est pas précisément de l'histoire, puisque l'histoire ne commence qu'avec l'homme, mais ce sont des faits réels qui ne peuvent être en contradiction avec la science. Mais, presque aussi manifestement, ces faits sont groupés dans un ordre et placés dans un cadre que nous sommes invités, par le caractère du récit lui-même, à ne pas prendre à la lettre comme un ordre chronologique nécessaire, et c'est à l'interprète à faire la distinction entre ces deux éléments. Nous croyons que l'exégèse ne sortira plus de ce point définitivement acquis.

Mais ne peut-on y arriver que par la voie des visions? Cette hypothèse est assurément possible en elle-même; est-elle, comme le veut le R. P. Hummelauer, probable dans le cas donné et la seule admissible? *unica est, ergo vera!* (p. 72). Il suffit pour trancher la première question de voir où cela nous mène! Le R. P. suppose une révélation faite à Adam, ce qui est plausible; mais comme il retrouve dans les autres cosmogonies des détails semblables, et qu'il explique le fond et les détails par le caractère spécial de la vision, il est obligé de conclure que nous possédons la rédaction même d'Adam. Et il le conclut! Pour expliquer les différences de style dans la Genèse, il admet un *stratum adamiticum seu prænoeticum*; il sait distinguer le style plus ancien que Noé : « *Stilus a diffusiore generationum Noe stilo tam diversus, ut diversum ipsoque Noe antiquiorem auctorem merito sibi vindicare videatur.* » (p. 19).

Nous nous moquons volontiers du flair des critiques allemands qui prétendent si bien distinguer les divers morceaux de la Genèse; prenons garde de ne pas les dépasser! Non, il n'est pas probable que nous ayons dans la première page de la Genèse un morceau du style d'Adam, rapportant exactement ses visions.

D'ailleurs l'hypothèse des visions est-elle la seule qui rende compte de la distinction solidement établie par le R. P. Hummelauer entre les faits enseignés et leurs modalités? Qui nous empêche d'admettre que la tradition primitive obscurcie partout a été purifiée, au sein de la race élue, par Moïse ou avant lui? Rien, au point de vue théologique, déclare le R. P. Hummelauer : « *Quæ hypothesis, dummodo a s. tertu*

omnem mythum excludat atque errorem, a fide non est aliena, gratuito tamen adhibetur » (p. 14). Pas d'erreur et pas de mythe, voilà les deux conditions. Il est difficile de définir le mythe, mais il est évident qu'il ne peut être proscrit ici qu'au même titre que l'erreur. Si par mythe on entend une théorie affirmée et fausse sur l'origine des choses, le mythe ne peut se trouver dans la Bible; si par mythe on entend une manière familière et populaire, métaphorique si l'on veut, de dire des choses vraies, le mythe pourra figurer dans la Bible; quelques-uns lui donneront le nom d'allégorie. Nous maintenons très énergiquement avec le R. P. Hummelauer, avec l'immense majorité des exégètes catholiques, le caractère historique dans le sens de réel, des faits de la cosmogonie, et nous pensons comme lui que la vérité sur ces faits n'a pu être connue que par révélation; mais nous croyons que ni l'ordre des faits ni leur durée ne présentent un caractère historique, et nous attribuons cette conception littéraire à l'auteur inspiré, tout en reconnaissant qu'il lui était en quelque manière tracé d'avance, au moins en partie, par les traditions courantes des fils d'Israël. Cette distinction est délicate, nous essayerons de la proposer clairement et pour cela nous traiterons séparément du caractère et de l'origine des divers éléments du récit.

Le premier chapitre de la Genèse affirme et enseigne des faits très réels et les enseigne au sens propre. Ce n'est pas une allégorie. L'allégorie sert de voile à un enseignement plus important que les faits présentés au lecteur : or on ne voit pas ce qui peut être plus important que la création du ciel et de la terre. Dire que c'est une allégorie de l'institution de la semaine, c'est renverser les rôles, c'est ne voir dans cette page que le cadre qui la renferme. Le mot d'histoire serait trop fort puisque ce terme est réservé aux faits humains, mais il s'agit dans la pensée de l'auteur de faits réels, très graves et très importants. Ce n'est pas de la poésie pure. Loin que ce morceau présente le caractère d'une composition toute figurée, il est remarquable par sa précision, l'élévation de la pensée et la solennité de l'affirmation.

Il enseigne que Dieu a tout créé. La matière obéit à sa voix. Il ne lutte pas contre ses forces désordonnées; il commande, et à l'instant les choses sont comme il les veut. Cette puissance n'est pas une puissance aveugle; la vertu de Dieu agit par la parole, ce qui exprime déjà l'intelligence, et la sagesse ne paraît pas moins dans l'ordre que Dieu introduit dans ses œuvres. La créature est bonne parce qu'elle est conforme à l'idée de celui qui l'appelle à l'existence, mais ne renferme rien autre de divin. Les astres se meuvent, mais parce que Dieu a voulu que leur course fût déterminée; ils sont utiles à l'homme, mais

n'exercent pas d'influence sur sa destinée. Les animaux doivent leur fécondité à la bénédiction de Dieu ; ce serait donc une erreur de les considérer comme les organes de la force génératrice du monde. L'homme seul a quelque chose qui l'élève au-dessus de la matière, une ressemblance intime avec Dieu. C'est pour cela qu'il est plus noble que le reste de la nature et qu'il a le droit de la dominer. Il a commencé par un seul couple, tout le reste étant comme uni sous son empire. — Tout cela est enseigné clairement quoique simplement. Ce sont bien des principes premiers qui contiennent en germe tout un développement philosophique. Après cela on peut dire que l'homme est suffisamment éclairé sur Dieu, ses rapports avec le monde et sa place entre le monde et Dieu.

Faut-il admettre aussi que la mention d'œuvres distinctes pour les plantes, les animaux et l'homme, enseigne positivement l'impossibilité d'une évolution naturelle de la matière à la plante et jusqu'à l'homme ? Cette explication paraît en effet conforme au texte, mais l'enseignement n'est plus aussi clair, puisque saint Augustin a pu penser que Dieu avait donné à la terre la vertu de produire les plantes (1), et la création spécialement mentionnée de la lune ne nous oblige pas à admettre qu'elle n'a pu se détacher de la masse primitive. Pour la production de l'homme, il y a lieu de tenir compte de son caractère spécial, de la solennité du ton qui annonce quelque chose de complètement nouveau. Cependant les Pères Knabenbauer et Hummelauer concèdent, qu'à s'en tenir aux premiers textes de la Genèse (11, 7), on ne nous dit pas si le corps de l'homme a été tiré de la terre directement ou par l'intermédiaire d'un autre animal. Cette dernière opinion, suffisamment réfutée par la philosophie, ne serait donc pas clairement condamnée d'avance par la Genèse (2).

Quoi qu'il en soit de ces concepts déjà avancés, et qui par conséquent semblent exclus de l'enseignement primordial de la Genèse, cette première page comprend donc une série d'affirmations au sujet de faits réels ; il faut prendre tout cela à la lettre, il n'y a pas là d'allégorie, encore moins de mythe forgé par l'imagination. Nous n'avons pas d'ailleurs prétendu dresser la liste de ces propositions enseignées. Comme toutes les grandes vérités, elles en contiennent d'autres et on peut dire que l'enseignement donné se développe avec

(1) « Augustinus autem, 5. super Gen. ad liter. dicit, quod causaliter tunc dictum est, produxisse terram, herbam et lignum, id est producendi accepisse virtutem, et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturæ. » (S. Th. 1^a p. q. LXIX^a, II.)

(2) Le P. Hummelauer ajoute il est vrai : *Verum nequaquam illam sententiam compones cum illis, quæ infra de creatione mulieris narrantur.*

la culture de ceux qui savent tirer des principes premiers les conclusions qu'ils renferment. Mais devons-nous considérer comme une affirmation historique de l'auteur la durée de six fois vingt-quatre heures et l'ordre des œuvres de Dieu ?

Pour ce qui regarde les six jours, on voit ici apparaître l'allégorie. Ces six jours ne sont là que pour faire du travail de Dieu le type du travail de l'homme. L'intention de l'auteur est transparente; les concordistes mitigés le concèdent. « Le législateur d'Israël eût pu trouver assez d'œuvres pour former, en dehors du repos divin, neuf sections au lieu de six, comme nous l'avons fait. Mais c'est de la matière pour modeler une période de six jours de travail, ni plus ni moins, qu'il lui fallait. Les divisions qu'il trace par six fois dans la liste historique des œuvres divines sont donc arbitraires (1). »

Voilà qui est clair, les jours ne sont qu'un cadre choisi arbitrairement, mais l'ordre historique des œuvres doit être maintenu. M. Robert en compte neuf en y comprenant la création première. Mais cette position intermédiaire est-elle tenable? Sans les six jours, aurait-on seulement eu l'idée de voir dans les œuvres un ordre chronologique? Enlevez ce cadre de six jours, qui donne au récit l'apparence de l'histoire : que reste-t-il? un ordre logique que saint Thomas avait admirablement déterminé. Il reste l'*opus creationis*, qui exprime l'ensemble de ce que Dieu a fait, l'*opus distinctionis*, qui sépare le monde en grands groupements, et l'*ornatus* qui peuple ces compartiments. Tout l'article est à relire (2). *Ce que l'auteur a sous les yeux, ce n'est pas la grande nébuleuse qui évolue à travers les âges, c'est le monde actuel.* Il semble que cela même, — et c'est la clef de toute l'explication, — n'a pas échappé à saint Thomas. Pourquoi Moïse ne parle-t-il pas des minéraux? parce qu'il n'a parlé que de ce que le peuple, et un peuple grossier, avait sous les yeux : « *Moses ea tantum proposuit, quæ in manifesto apparent. Corpora autem mineralia habent generationem occultam in visceribus terræ* » (loc. cit. ad 3^{um}). Il n'a pas parlé des minéraux, et quand il a parlé des végétaux, il a parlé du gazon, des plantes et des arbres fruitiers, c'est-à-dire de ce qu'on connaissait de son temps. Regardant le ciel et la terre, il affirme qu'ils sont créés par Dieu. Distinguant dans l'univers de vastes catégories, il affirme que cette distinction vient de Dieu. Voyant ces grands compartiments remplis d'êtres qui ont comme une individualité, il affirme que ces êtres sont créés par Dieu. Et dans l'ordre de la distinction, comme

(1) *Revue Biblique*, 1894, p. 399.

(2) 1^{re} p. q. LXX, a. 1.

dans l'ordre de l'ornement, il va du simple au composé, établissant un parallélisme exact entre les éléments du monde et leurs habitants. Je le répète, sans ce cadre des six jours, qui semble introduire là un ordre chronologique, et que les concordistes mitigés éliminent de l'interprétation des œuvres elles-mêmes, on n'aurait vu là qu'une division raisonnée, très simple et très populaire, pour expliquer aux Israélites que tout ce qu'ils voyaient était l'œuvre de Dieu, laissant de côté les choses qu'on ne voyait pas et les générations occultes.

L'auteur, ayant suivi cette voie de la distinction des éléments du monde, était naturellement conduit à supposer un état antérieur à cette distinction : c'est l'idée du chaos. Cependant nous ne voyons pas là non plus d'affirmation positive. La Genèse ne considère pas le chaos comme le terme propre de l'action créatrice ; elle indique seulement un état antérieur à la distinction, qu'on peut considérer comme purement logique. Le monde est alors envisagé comme une masse aqueuse, mais ce qui prouve qu'il ne faut pas prendre le mot d'eau à la lettre, c'est que de cette eau va sortir tout le reste. Nous avons le droit de prendre ce terme dans un sens vague, parce que nous ne voyons pas ici l'affirmation d'un fait concret. Les concordistes ne le peuvent pas, parce que pour eux l'auteur décrit l'origine réelle et l'état premier des choses. Pour nous, tout le procédé de l'auteur est logique : c'est une forme littéraire adoptée pour nous enseigner à la fois la puissance de Dieu qui a tout créé, et sa sagesse qui a tout organisé. S'il y a vraiment succession dans sa pensée, et il devait naturellement supposer la succession à l'origine des choses comme dans leur conservation, l'ordre a consisté en ce que la création a passé d'un état imparfait à un état parfait : Dieu vit que c'était très bon.

Nous avons cherché à expliquer le texte par lui-même, sans aucune préoccupation scientifique : c'est un enseignement précis sur l'origine du monde, non dans son évolution naturelle, mais dans ses rapports avec Dieu ; chacun des éléments du monde est l'œuvre de Dieu ; et la création, considérée comme le travail de Dieu, est partagée en six jours comme le travail de l'homme. Dans cette première page, il y a un enseignement littéral, c'est la création de toutes choses ; un cadre rationnel, c'est l'ordre des œuvres ; une allégorie, c'est la durée des jours. Puisque dès l'origine de l'exégèse chrétienne les uns y voient une allégorie, les autres une histoire, le mieux n'est-il pas de discerner ces divers éléments dont la présence a été reconnue par de si grands esprits ?

III. — ORIGINE DE L'HEXAMÉRON.

Il ne s'agit pas ici de l'origine divine du récit, quant à l'inspiration, mais de discerner dans le récit inspiré les éléments qui doivent leur origine à la révélation de ceux dont l'origine est humaine, ou encore d'attribuer le tout, antérieurement à l'inspiration, soit à la spéculation humaine, soit à la révélation. Ce travail délicat suppose la connaissance des autres cosmogonies. Nous n'avons pas cependant à parler de celles qui n'offrent avec la Genèse que des rapports très éloignés, comme celles des Indous et des Égyptiens, ni de celles qui sont en partie dérivées d'autres plus originales, comme celle des Grecs. Nous nous bornons aux peuples sémites ou sémitisés, les Assyro-Babyloniens et les Phéniciens.

Chez les Babyloniens, la cosmogonie de Béroze est suffisamment connue. Nous voudrions surtout insister sur un texte cunéiforme qu'on a nommé la Genèse chaldéenne. Le sens en a été déterminé successivement, avec mérite divers, par MM. Smith, Oppert, Lenormant, Jensen, Delitzsch.

Nous essaierons cependant de donner une traduction originale, en utilisant les travaux indiqués. Nous empruntons à M. Halévy un résumé général du poème babylonien (1). « La matière et l'esprit sont considérés comme une composition unique et indissoluble. Le chaos représenté par l'océan infini et primordial était animé. Cette énorme masse liquide, douée d'un mouvement perpétuel, se dédouble d'elle-même en deux êtres de sexe différents, formant ainsi le premier couple panthéiste dont l'union répand le germe divin dans lequel les divinités plus semblables aux hommes prennent leur origine. Les dieux cosmiques de l'océan primordial ne manquent pas de considérer la création projetée de l'univers comme une invasion faite dans leurs domaines et comme un dépouillement partiel de leurs droits séculaires... L'ensemble des divinités se divise par cela même en deux groupes ennemis qui se déclarent l'un à l'autre une guerre à mort... Les débuts de la bataille ne sont pas favorables aux dieux de la lumière, dont les rangs se raréfient sous les coups des monstres démoniaques... mais finalement l'un d'eux (Mardouk) réussit à abattre le monstrueux chef des dieux malfaisants et à disperser son armée. Le corps de Tiamat est coupé en deux moitiés qui servent à former le ciel et la terre où

(1) *Revue sémitique*, 1893, p. 103. Un autre récit a été publié par M. Pinches en 1891. C'est encore une sorte de poème naïf, il ne ressemble à la Genèse que parce que l'eau est encore là le point de départ de toute la création ; les hommes sont produits nombreux.

s'installent les dieux protecteurs sous forme d'astres et d'étoiles. » La création, ou plutôt l'organisation se poursuit alors sous la direction de Mardouk.

Tels sont les traits généraux de ce récit qui ne nous est parvenu que par fragments. Les assyriologues ne sont pas même d'accord sur le nombre des tablettes qui le contenaient : les uns en comptent cinq, d'autres huit. Mais tous pensent qu'il remonte à une haute antiquité, le texte assyrien que nous possédons n'étant que la copie d'un texte babylonien beaucoup plus ancien.

Nous ne donnerons que les passages qui se rapprochent le plus du texte de la Genèse. La première tablette commence ainsi :

Lorsqu'en haut les cieux n'étaient pas nommés,
 Qu'en bas la terre n'avait pas de nom :
 Apsu (l'Océan) primordial leur générateur,
 Moummou Tiamat (la mer) la mère d'eux tous —
 Leurs eaux s'unirent ensemble,
 Aucun champ n'était enclos, aucune prairie n'était vue.
 Alors qu'aucun des dieux encore n'avait paru,
 Qu'ils ne portaient aucun nom, que le destin n'était pas (fixé),
 Les dieux furent produits...
 Lachmou, Lachamou apparurent...
 Jusqu'à ce qu'ils se multipliasent...
 Achour, Kichar furent produits...
 Les jours se prolongèrent...
 Anou...
 Achour...

Ce début coïncide assez bien avec ce que nous savions par Damascius de la théogonie babylonienne et permet de rectifier son texte. Il est suivi d'une grande lacune. Les dieux, d'abord vaincus, s'enivrent pour prendre des forces ou se consoler et font choix de Mardouk pour les venger. Son pouvoir souverain est décrit en fort beaux termes; le jeune dieu livre bataille à la monstrueuse Tiamat, il la prend dans son filet, l'étourdit du souffle des vents et la perce de sa lance. La quatrième tablette se termine ainsi :

Bel (Mardouk) se calma, il regarda son cadavre
 Il divisa le corps..., il travailla diligemment.
 Il le brisa comme un poisson plat en deux parties;
 D'une moitié il fit le ciel et l'étendit comme un toit.
 Il tira un verrou et posta une garde,
 Il ordonna de ne point laisser sortir ses eaux.

Il traversa les cieux, il vit les endroits convenables ;
 Il plaça, en face de l'Océan, la demeure de Ea.
 Bel mesura l'étendue de l'Océan,
 Un palais semblable à lui (Océan) il établit, *c'est-à-dire* Echara ;
 Dans le palais d'Echara qu'il avait bâti en ciel,
 Il établit, Anou, Bel et Ea en leurs demeures (respectives).

La cinquième tablette contient la création des étoiles. Une traduction très précise n'en est pas possible, mais les auteurs tombent d'accord sur son sens général :

Il organisa la demeure des grands dieux,
 Il établit les étoiles semblables à elles les brillantes (planètes?),
 Il détermina l'année entière, il sépara des parties distinctes,
 Il établit douze mois à trois étoiles,
 Depuis le jour où l'année commence jusqu'aux jours terminaux.
 Il fonda la demeure de Nibir pour être la lumière de leur règle,
 Pour éviter toute erreur et toute faute,
 Il plaça la demeure de Bel et d'Ea avec lui,
 Et il ouvrit des portes des deux côtés,
 Il consolida la serrure à gauche et à droite,
 Et au milieu il plaça les hauteurs (le Zénith?).
 Il fit briller Nannar (la Lune) qui garde la nuit,
 Et lui donna la surveillance de la nuit jusqu'à la lumière du jour.
 Chaque mois, sans intermittence, il se borne au croissant
 Au commencement du mois pour éclairer les nuits ;
 Ses cornes brillant pour illuminer le ciel.
 Au septième jour il égalise le croissant,
 Au quatorzième jour les moitiés se rejoignent chaque mois.
 Chamasch (le Soleil), lorsque tu sors à l'horizon du ciel...

Ce qui suit est en très mauvais état.
 Enfin quelques lignes sur les animaux rappellent la Genèse.

Lorsque les deux tous ensemble formèrent
 Ils produisirent... les constellations (?) puissantes (?)...
 Ils firent sortir les créatures animées
 Les animaux du champ, les bêtes sauvages du champ, les mouvants
 du champ,
 aux créatures animées,
 et les mouvants de la ville,
 les mouvants, tout le produit...

Ce qui suit est une glorification de Mardouk.

Le mot que nous avons traduit par *mouvants*, *nammachche*, est rendu *reptiles* par M. Halévy. Il peut donc affirmer : « la création des plantes ainsi que celle de l'homme manque dans les tablettes con-

servées, mais il est à peu près sûr qu'il y avait le même arrangement que dans la Genèse (1). »

L'expression de M. Halévy, *les reptiles de la ville*, a déjà quelque chose d'étrange, car les reptiles ne se rencontrent pas particulièrement dans les villes. De plus notre mot, dérivé d'une racine *namáchu*, « se mettre en marche », s'applique en réalité indistinctement à tous les êtres mouvants, puisqu'il figure comme synonyme de *alu*, « ville », et que son congénère *nammachtu*, est marqué dans un vocabulaire assyrien comme synonyme d'*humanité*. Étant susceptible de deux sens, l'expression assyrienne doit être déterminée d'après le contexte : quand elle est suivie de *tseri*, « le champ, » il s'agit des animaux ; précédant, comme ici, *alu*, « la ville », elle ne peut désigner que les créatures animées vivant dans les villes, et par conséquent les hommes. Quoique le fragment soit en mauvais état, il semble que les hommes ont été créés comme les animaux, par grandes masses, sans réflexion sur leur nature supérieure. Et nous avons ici une divergence notable entre les deux récits.

Faut-il s'en étonner ? On aurait dû, au contraire, le supposer d'avance. Les deux morceaux se ressemblent, il est vrai, par certains détails, mais ils ne sont pas conçus dans le même esprit. Toutes les fois qu'une idée religieuse ou morale est en jeu, il y a entre eux toute la distance qui sépare le pur monothéisme dans sa sublime simplicité, des brillants caprices du polythéisme.

Le poème chaldéen prenait ses dieux à leur éclosion de la matière, mais il a su du moins leur donner une grande allure. Ce sont des vaillants qui combattent pour délivrer le monde des puissances de la matière, des intelligents qui l'organisent avec art. Quoique très adonnés aux sciences exactes, astronomie, histoire naturelle, grammaire, les Chaldéens n'étaient pas dépourvus d'imagination. Tout autre est le caractère de la cosmogonie phénicienne. Froide, vulgaire, sans élévation dans les idées, sans poésie et sans morale, elle reflète bien le caractère de ce peuple de trafiquants.

Les Grecs en étaient scandalisés et Philon de Byblos, qui se donne pour l'interprète de Sanchoniaton, a remarqué que « leur cosmogonie conduit à un athéisme pur ». Chez les Grecs, en effet, l'évolution des éléments de la matière était devenue cette théogonie que chante Aristophane (2), le progrès des dieux, issus de la nuit, dans la lumière et la beauté. Aussi a-t-on conjecturé que Philon de Byblos, choqué

(1) *Revue sémitique*, 1893, p. 197.

(2) *Oiseaux*.

du matérialisme phénicien, a dû l'adoucir et le poétiser en y introduisant le Désir, proche parent de l'Éros grec. M. Halévy (1) a appuyé cette hypothèse d'un rapprochement nouveau : le Désir de Philon pourrait être un malentendu, *hephes*, désir, pour *Aps*, représentant en phénicien *Apsou*, l'océan babylonien. Cependant Philon ne donne pas le Désir comme un élément primordial, mais comme l'action qui mélange les éléments premiers. La conjecture est donc au moins hasardée. Au contraire, c'est selon toute vraisemblance que M. Halévy considère *Μῶτ*, comme écourté pour *Tomot*, où nous trouvons le *Tehom* hébreu, et qu'il propose un léger déplacement dans l'ordre de la création des astres. On obtient ainsi la traduction suivante (2) :

Il (Sanchoniaton) suppose pour principe de toutes choses un air obscur et venteux, ou le souffle d'un air obscur, et un chaos bourbeux, ténébreux. Tout cela serait infini, et n'aurait pas eu de bornes pendant longtemps. Mais lorsque, dit-il, le souffle (*πνεῦμα*) s'éprit de ses propres principes, et qu'il y eut fusion, cet embrassement fut nommé Désir. C'est le commencement de la création de toutes choses, et le souffle lui-même ne connaissait pas sa propre création. Et de l'embrassement du souffle lui-même se produisit *Tomot* : les uns disent que c'est la matière, les autres une corruption de mélange aqueux. C'est d'elle que vint tout germe de création, et la genèse de toutes choses, et elle fut moulée semblable à la forme d'un œuf. Et de *Tomot* brillèrent le soleil et la lune, les étoiles et les grandes constellations. Et il y avait certains êtres vivants qui n'avaient pas de sensation, d'où sortirent des animaux pensants, qui furent nommés *Sophasemin*, c'est-à-dire contemplateurs du ciel.

C'est, on le voit, une pure évolution de la matière. Rien n'est plus éloigné de l'esprit de la Genèse. Mais on demeure frappé de retrouver là le souffle-esprit et le chaos ténébreux. *Tomot*, restitué par M. Halévy, rappelle le *Tehom*; l'ordre des êtres est le même que dans la Bible, et la figure d'œuf n'est pas sans analogie avec le mouvement de l'Esprit qui plane sur le monde ou qui le couve en quelque sorte. D'ailleurs, si l'on écarte le rapprochement forcé de M. Halévy entre le Désir et *Apsou*, on ne trouve pas dans la cosmogonie phénicienne d'analogies directes avec le récit babylonien qui ne se retrouveraient pas dans la Bible, si ce n'est que les êtres pensants paraissent avoir été créés nombreux dans les deux documents. Mais la cosmogonie phénicienne revient à l'unité : « Il (Sanchoniaton) dit après : Du vent *Colpias* et de sa femme *Baau*, que l'on interprète par la nuit, naquirent *Æon* et *Protogonos*, hommes mortels ainsi nommés; et c'est *Æon* qui inventa de se nourrir du fruit de l'arbre. »

(1) *Mélanges de critique*, p. 382.

(2) *Eus. Praep. evang.* lib. I, cap. x, 7.

L'analogie est ici assez étroite entre les Phéniciens et la Genèse, sans aucun élément spécifiquement babylonien. La déesse assyrienne *Baou* ne figure pas dans les origines du monde, tandis que *Baou* rappelle ici le *Bohou* hébreu, et qu'*Æon* ressemble beaucoup à *Eva*, qui inventa de se nourrir du fruit de l'arbre.

La cosmogonie phénicienne, aussi éloignée que possible de la Genèse par l'esprit, semble donc lui ressembler plus qu'au poème babylonien, à s'en tenir aux analogies littéraires. La Genèse est placée comme entre deux, contenant des éléments babyloniens qui manquent aux Phéniciens. C'est d'ailleurs précisément la situation que la Bible fait aux Hébreux qu'elle rattache beaucoup plus étroitement à la Chaldée que les Phéniciens.

Que conclure de ces rapprochements et de ces divergences ?

M. Halévy croit à un emprunt littéraire : l'auteur de la Genèse aurait connu le poème chaldéen et s'en serait servi en l'animant d'idées monothéistes ; quant à l'origine de ces idées, M. Halévy semble l'attribuer à l'évolution humaine (1).

Le R. P. Hummelauer admet sans hésiter que la révélation primitive faite à Adam était à peu près mot pour mot ce qu'est le récit de la Genèse, les autres peuples l'ont altérée avec le temps (2).

François Lenormant avait supposé que les peuples s'étaient transmis ou avaient forgé eux-mêmes cette cosmogonie, et qu'elle figurait dans la Bible, épurée sous l'influence de la révélation. Malheureusement cette théorie se mêlait chez son auteur à des opinions mal conçues sur l'inspiration et n'était pas présentée avec les distinctions théologiques nécessaires.

Nous objectons à M. Halévy que les ressemblances ne sont pas telles qu'elles marquent un emprunt direct. De rapprochement purement littéraire qui suppose nécessairement que l'un des auteurs a lu ou entendu l'autre récit, M. Halévy ne cite que le mouvement de la phrase assyrienne du début, *Lorsque*, etc., qu'il compare à Gen. II, 5 et 6 ou même à Gen. I, 2. Mais outre que ce rapport pourrait être fortuit, il est moins réel que ne le veut M. Halévy, et il faut forcer le sens de la copule pour lui donner la signification très nette de la conjonction *enuma*, « lorsque ».

Au R. P. Hummelauer, on peut répondre que si le récit était adamique, il devrait se trouver partout, aussi bien chez les Égyptiens que chez les Sémites. Or il n'en est rien. En dehors du monde sémite ou

(1) *Revue sémitique*, 1893, janv. et avr.

(2) *Creationem primam quod attinet, dubitari non potest traditionem verbotenus fere eandem apud omnes fuisse, qualis nunc, Gen. I, 1 seq., legitur.*

de ses influences, on ne retrouve plus de rapprochements frappants. D'ailleurs pouvons-nous prétendre qu'un récit s'est transmis presque mot à mot depuis Adam, à travers les vicissitudes de l'humanité?

Aucun principe de foi ne nous invite à le croire; au point de vue naturel, cela est souverainement invraisemblable.

Mais est-il vrai que si nous n'admettons une révélation totale, nous n'ayons d'autre ressource que le mythe? Faut-il nécessairement que tout soit humain ou que tout soit divin dans la cosmogonie mosaïque? Qu'on remarque bien comment se pose le problème. Au point de vue de l'inspiration, tout est divin dans cette page, — c'est ce que Lenormant n'a pas assez reconnu; — mais le problème de l'origine immédiate étant résolu par la foi, on peut encore se demander quelle est l'origine première du récit, révélation ou invention humaine; et cette seconde question peut comporter deux réponses, selon qu'il s'agit des vérités enseignées ou du cadre qui les renferme. Nous avons distingué dans la Bible ces deux éléments, l'enseignement théologique et le cadre littéraire. Si nous introduisons la même distinction dans les récits analogues, avant de les comparer à la Genèse, nous nous apercevons aussitôt que la ressemblance, nulle dans les idées, ne demeure réelle que dans ce cadre.

La cosmogonie phénicienne, disait Philon de Byblos, conduit à un athéisme pur. La remarque est pénétrante. Cette cosmogonie est comme une première tentative pour expliquer l'origine du monde par une évolution purement naturelle, sans recourir à la cause première, ni même à des causes intelligentes.

La cosmogonie babylonienne est moins matérialiste. Elle suppose aussi le monde matériel préexistant et produisant par lui-même les dieux de l'intelligence. Mais du moins l'organisation rationnelle du monde est due à ces derniers. C'est le panthéisme qui évolue vers l'idée.

D'ailleurs, ces dieux ne triomphent qu'à grand'peine des forces matérielles. Nous ne nions pas la poésie: mais la pensée est aussi infirme que l'imagination est brillante. Ce ne sont pas les Sémites, ce n'est pas l'âme sémitique qui a trouvé la création par le verbe. Si d'ailleurs tout le reste du monde en est là, ou plus bas encore, tout esprit exempt de préjugés reconnaîtra volontiers à un fait transcendant une cause transcendante: l'explication la plus rationnelle de la cosmogonie mosaïque, c'est encore la révélation. Nous sommes obligés d'admettre l'origine divine de cet enseignement parce qu'il a vraiment un caractère surnaturel.

En est-il de même du cadre littéraire?

Insistons sur les rapprochements. Le sabbat ne se retrouve nulle part dans les cosmogonies. Ce qui se ressemble le plus, c'est l'ordre des œuvres et quelques termes trop semblables, malgré les transformations dans la forme ou le sens, pour ne pas indiquer une origine commune. Les Chaldéens ont l'abîme primordial, *Tiamtu*, qui ressemble comme chose et comme mot au *Tehom* (1). Cet abîme est séparé en deux pour former le ciel et aussi probablement la terre. Ces deux parties sont séparées par une cloison qui retient en haut les eaux supérieures. La création des corps célestes vient après, et elle est suivie de celle des animaux. Le rôle des corps célestes est en partie semblable dans les deux récits. Nous aurions peut-être d'autres rapprochements à indiquer si les tablettes assyriennes étaient complètes.

Les Phéniciens ont le souffle et le chaos ténébreux, une semence en forme d'œuf, probablement aussi *Tehom* sous la forme *Tomot*. Ils ont le même ordre, les astres, les vivants et les créatures intelligentes. Dans l'origine de l'homme, ils font intervenir *Baau* et *Æon*.

Quelques-uns de ces éléments sont grandis, dans la Genèse ; le souffle et l'œuf sont l'Esprit de Dieu planant sur le monde. Mais d'une manière générale, les points de ressemblance ont dans la Genèse le même caractère que dans les autres récits : on voit transpirer une physique populaire qui ne ressemble en rien à la nôtre. C'était déjà l'opinion de Calmet :

« Rien n'est plus capable de jeter la confusion dans les explications que l'on veut donner de ce qui s'est passé dans la création, que la liberté que l'on prend de débiter sur cela ses idées, et les préjugés qu'on a pris dans l'étude de la philosophie ; chacun voulant trouver son système dans Moïse, donne la torture à son texte, et l'embarrasse au lieu de lui donner du jour. »

Puis le sage commentateur expose « d'après divers passages de l'Écriture le système du monde, tel que le concevaient les Hébreux ». « Les Hébreux supposaient la terre immobile, — le firmament est représenté comme un corps solide », etc. Toute cette page sur la physique des Hébreux est très docte, on peut dire que c'est l'exégèse traditionnelle opposée par avance aux nouveautés des concordistes. Pourquoi a-t-on changé de voie ? parce que cette physique a été reconnue fautive en partie. Mais il suffisait de distinguer entre l'inspiration et la révélation, sans donner la torture aux textes et un démenti au bon sens exégétique des anciens. Cette physique est-elle enseignée dans la Bible ? Nullement ! on la retrouve à travers les expressions et les idées, elle

(1) Ils connaissaient aussi une déesse *Baau*, mais son rôle n'est pas fixé.

ne figure nulle part dans les affirmations catégoriques qui seules constituent l'enseignement, qui seules peuvent contenir la vérité ou l'erreur. Il ne répugne donc nullement qu'elle se trouve dans la Bible, ou plutôt qu'on puisse la reconnaître comme formant le fond des idées populaires de ceux qui écrivaient et qui recevaient la Bible. Quant à l'ordre de la création, peu importe qu'il soit conforme à l'évolution des choses, s'il ne prétend pas la dessiner. Tout cela ne répugne pas à l'inspiration. En revanche, il y a quelque chose d'étrange à faire passer ces notions rudimentaires pour révélées. A tout le moins ce n'est pas nécessaire. On comprend très bien que Dieu se serve dans son enseignement, comme élément matériel, de termes qui représentent à une époque donnée des idées inexactes, lorsque cela ne change rien à la vérité de la proposition. Mais on ne comprend pas qu'il révèle ces idées et ces termes, parce que la révélation suppose une lumière plus complète. De plus, comment les peuples auraient-ils conservé dans leur mémoire les détails, en oubliant complètement le fond même du récit ?

Concluons donc en attribuant à l'invention humaine les éléments dont le caractère est humain. Tout s'explique facilement de la sorte. La cosmogonie mosaïque est unique dans son enseignement parce qu'il vient de Dieu ; elle ressemble dans son cadre aux autres cosmogonies sémitiques, parce que ce cadre est le fruit du génie sémite. Il s'agit ici de l'ordre des œuvres ; mais que penser des six jours ?

Nous avons remarqué que ce trait ne se trouve pas dans les cosmogonies sémites. D'autre part, nous savons positivement par l'Exode (xxiii, 13) que le sabbat est d'institution divine, au moins comme accepté et voulu de Dieu. Nous avons donc là quelque chose de spécial, une loi morale importante, un type religieux d'une conception profonde, et il paraît dès lors probable que ce n'est pas sans une suggestion particulière de Dieu que la création a été prise pour le modèle de la semaine (1).

Reprenons d'une façon concrète l'histoire des origines de notre récit.

Le fait de la création a été révélé, cet enseignement vient de Dieu. Nous le concluons sans hésiter, comme ce qu'il y a de plus raisonnable, et les découvertes modernes nous facilitent la tâche en nous faisant mieux connaître son écrasante supériorité sur les conceptions humaines. De quand date cette révélation, telle qu'elle nous est proposée ?

(1) M. Oppert, *Rev. ét. juives*, 1895, p. 2, croit que les Chaldéens connaissaient pour la création 7 jours de 470.000 ans, en tout 1.680.000 ans, et que les sept jours de la Genèse viendraient de là : 7 jours = 168 heures, donc 1 heure pour 10.000 ans.

S'est-elle transmise depuis Adam ? Nous n'en savons rien. On aime à se représenter les ancêtres du peuple élu comme formant une tribu spéciale, et déjà une Église au sein de laquelle les vérités de la foi se transmettaient sûrement. En réalité, la Bible nous dit expressément que les ancêtres des Hébreux avaient été idolâtres (Jos. xxiv, 2) et nous montre clairement Dieu reprenant avec Abraham le dessein du salut. Aussi, tout en considérant le fond du récit comme révélé, nous ne pouvons rien déterminer sur l'époque de la révélation. Peut-être a-t-elle été accordée à Moïse, peut-être était-elle plus ancienne.

Quant à la forme littéraire du récit, — laissant de côté le cachet des six jours, — nous avons constaté une ressemblance entre la Genèse, le poème chaldéen, et la cosmogonie de Sanchoniaton. On ne peut déterminer l'âge du poème chaldéen ; il est cependant tout à fait vraisemblable qu'au moment où il fut composé, les ancêtres des Hébreux faisaient partie, comme citoyens ou comme étrangers, de la grande civilisation babylonienne. Naturellement nous ignorons complètement l'influence des traditions populaires sur ce récit : ce que nous savons, c'est que les peuples ne composent pas de poèmes.

Le poème chaldéen est tellement complet, tellement original, qu'il a le cachet d'une œuvre personnelle qui aura donné désormais aux idées populaires une forme déterminée. Les Hébreux ont pu s'en inspirer, non par imitation littéraire directe, mais par influence ambiante. De leur côté, les Phéniciens n'ont rien inventé, ils sont les imitateurs de l'Égypte et de l'Assyrie dont ils vulgarisent les grandioses conceptions. La ressemblance des récits est précisément ce qu'elle devrait être si les Hébreux s'étaient inspirés des Chaldéens et les Phéniciens des Hébreux. Ce dernier point paraîtra douteux : pourquoi les Phéniciens auraient-ils pris quelque chose à leurs voisins plus grossiers ? Mais nous ne connaissons pas le récit phénicien par voie épigraphique : qui prouve que Sanchoniaton ou Philon de Byblos n'ont pas tenu compte de la Genèse ? Quoi qu'il en soit, le récit babylonien paraît bien l'ancêtre des autres.

C'est ici que quelques personnes verront apparaître le mythe. On supposera aisément, comme une doctrine absolument sûre, que l'auteur de la Genèse a tiré de son cru, comme des métaphores propres à son dessein, l'ordre logique des œuvres, de même qu'un psalmiste chercherait des images poétiques, le tout sous l'influence de l'inspiration. Mais on répugne à admettre que l'auteur sacré ait emprunté quelque chose à une explication populaire ou poétique de la création. Cependant des deux côtés il y a une origine humaine, divinisée par l'inspiration. L'historien des Rois n'a-t-il pas pris les éléments de son

travail dans des ouvrages antérieurs? Ces ouvrages n'étaient-ils pas d'origine humaine? ne pouvaient-ils contenir des erreurs, même en matière de foi? Qu'importe, pourvu que le bon grain soit séparé de l'ivraie!

Il n'y a rien là d'inconvenant pour la sagesse de Dieu. C'est bien l'enseignement du Père qui instruit ses fils des vérités nécessaires au salut, et qui choisit, pour les faire pénétrer dans leur esprit, les images auxquelles ils sont accoutumés, images inoffensives en elles-mêmes ou soigneusement épurées en ce qu'elles auraient de contraire à la vérité. Cela n'empêchera pas les hommes de chercher librement à déchiffrer les origines dans le livre de la nature. Ils pourront connaître mieux et décrire avec plus de précision le développement naturel des choses créées; on peut affirmer en assurance qu'aucun récit ne nous mettra jamais en contact plus immédiat avec l'Esprit créateur se manifestant lui-même à celui qu'il a créé à son image en lui communiquant son souffle.

FR. M.-J. LAGRANGE.

Jérusalem, janvier 1896.



MÉLANGES

I

LE CANON JUIF

VERS LE COMMENCEMENT DE NOTRE ÈRE (1).

L'histoire du Canon a reçu de nos jours, grâce aux progrès de l'érudition contemporaine, bien de la lumière. Certes ce n'est pas peu de chose de voir enfin détruit le vieux préjugé juif et protestant d'un Canon définitivement fixé et clos par Esdras. On est en effet d'accord maintenant pour reconnaître que les anciens théologiens protestants sous ce rapport « s'étaient laissé guider par les savants juifs de leur temps, nommément par Elias Levita » (2). Cependant bon nombre de questions attendent encore une solution définitive. Une des plus intéressantes nous paraît être celle qui touche à l'étendue du Canon juif vers le temps de Notre-Seigneur. Elle offre de l'intérêt à une certaine classe de protestants orthodoxes plus encore qu'aux catholiques. Nous parlons de ceux qui, ayant rejeté l'autorité de la tradition chrétienne, rejettent de plus les critères internes de canonicité, proclamés par Luther et Calvin (3), et par conséquent ne retiennent d'autre critère que l'autorité de la Synagogue (4). Pour nous, catholiques, le fondement inébranlable de notre foi dans les Livres Saints est l'autorité infaillible de l'Église. « Même si l'inspiration de quelques livres n'avait été connue ni des auteurs ni d'aucun mortel avant Jésus-Christ, notre foi n'en serait nullement ébranlée. Elle reposerait toujours sur le fait que cette inspiration nous a été révélée par Jésus-

(1) Résumé d'un article plus développé, publié sous le titre, « De joodsche Canon omtrent het begin onzer jaartelling », dans les *Studiën op godsdienstig, wetenschappelijk en letterkundig gebied*, t. XLV (1895), p. 415-484.

(2) Wildeboer, *Het ontstaan van den Kanon des Ouden Verbonds*, p. 2; comparer Kuenen, *Historisch-critisch Onderzoek*....., t. III, p. 419 suiv.; Buhl, *Kanon und Text des A. T.*, p. 33 suiv.; Ryle, *The Canon of the Old Testament*, p. 250 suiv.

(3) Voir Loisy, *Hist. du Canon de l'A. T.*, p. 189 suiv., 247 suiv.

(4) Voir Buhl, p. 70.

Christ ou par le Saint-Esprit, parlant par la bouche des apôtres (1). » La question du Canon juif demeure parfaitement libre. Seulement l'histoire des dogmes, pour donner une idée complète de l'origine du Canon chrétien, ne saurait négliger sa relation avec le Canon juif, et la dogmatique doit s'en occuper également pour faire justice des opinions protestantes.

I

Le mot *Canon* depuis bien longtemps signifie la collection des livres bibliques, livres auxquels juifs et chrétiens ont attribué une origine surhumaine et divine, et partant une autorité infaillible, qui fait de ces livres une règle (κανών) de foi et de mœurs. Les *livres canoniques* peuvent se comprendre dans le même sens actif, comme livres servant de règle. Ce n'est pas à dire toutefois que c'est là la signification *primitive* des mots dans leur application aux Livres Saints.

Beaucoup, il est vrai, le soutiennent aujourd'hui (2), et leur opinion semble trouver quelque fondement dans l'expression ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας chez saint Irénée (3) et Isidore de Péluse (4), et dans quelques paroles de Rufin (5) et de saint Jérôme (6). Remarquons toutefois que le mot κανονικός doit avoir eu plutôt une signification *passive*, celle de *réglé, défini, disposé d'après une règle* (κανών), *ayant sa place marquée dans la liste* des Livres Saints qui servait de règle à l'usage liturgique. Cela résulte d'une longue série de mots synonymes de κανονικός, et qui tous sans exception ont une signification passive. Tels sont ἐνδιάθετος et ἐνδιάθετος chez Origène et Eusèbe (7), κανονιζόμενος chez saint Athanase (8), κεκανονισμένος et ὠρισμένος chez le Pseudo-Athanase (9), ἐκκλησιαζόμενος chez saint Cyrille de Jérusalem (10), ἐγκριτος et ἐγκρινόμενος chez Antiochus (11), — auxquels on peut ajouter

(1) Voir Cornely, p. 25.

(2) *Ep. fest.* 39 (Migne, 26, 1176 ss.).

(3) *Syn. S. Script.* (Migne, 28, 284).

(4) *Catech.*, 15, 13 (Migne, 33, 885).

(5) Franzelin, *Tract. de div. Script.*, th. III, coroll. 3, nota (édit. de Rome-Turin, 1870, p. 309).

(6) Voir Kaulen, *Einleitung...*, 3^e édit., p. 2; Cornely, *Introductio Generalis...*, p. 24; Wildeboer, p. 76; Buhl, p. 1.

(7) *Contra Hær.*, 3, 11 (Migne, 7, 880).

(8) *Ep.* 4, 14 (Migne, 78, 1185).

(9) *In Symb. Ap.*, 37 s. (Migne 21, 374).

(10) *Præf. in ll. Salom.*

(11) *Pandectes Scripturæ...*, *Prologus* (Migne, 89, 1428).

les mots opposés ἀκανόνιστος dans le Canon 59 de Laodicée (1), et ἄοριστος chez le Pseudo-Athanase (2). Il nous paraît donc plus probable que les livres *canoniques* étaient primitivement ceux qui d'après une *règle* établie ou une *liste* dressée étaient admis à la lecture liturgique, et qu'ils ont pris ce nom de cette liste qui servait de *règle* (κανών) (3). C'est en somme l'opinion de Magnier (4). Seulement quand cet auteur attribue au mot *Canon* « une origine juive », son assertion nous semble gratuite, bien que nous reconnaissons que le terme doit avoir eu son histoire, encore inconnue, avant de paraître dans la littérature qui nous est conservée. Et l'adjectif κανονικός est dans le même cas. Quand il fait sa première apparition (vers 360), il est déjà usité en latin (5) comme en grec (6).

Quoi qu'il en soit, nous ne parlons du *Canon* juif que dans l'acception dogmatique reçue de nos jours : c'est la collection des livres inspirés qui dans le N. T. s'appellent *l'Écriture, les Écritures, les Saintes Écritures*, etc. En cherchant à connaître quel était le Canon juif vers le temps de Jésus-Christ, nous cherchons à connaître quels étaient les livres considérés comme étant d'origine et d'autorité divine. Dans les termes où nous le posons, le problème fait abstraction de plusieurs autres questions qui peuvent s'y rattacher, et qu'il n'est pas rare de voir plus ou moins confondues avec la question de la canonicité (7). Il faut distinguer en effet soigneusement la conviction existante de l'origine divine d'un livre, que nous appelons sa canonicité, et le *fondement*, vrai ou faux, de cette conviction ; il faut distinguer les opinions sur la *nature* de l'inspiration et de l'autorité divine qui en résulte ; autres questions aussi : celle de *l'usage liturgique*, ou de *l'aptitude* d'un livre à cet usage, et celle qui s'occupe de savoir si la collection des Livres saints est définitivement *fixée*, si elle est *close* et ne pourra recevoir désormais de nouvel accroissement. Bien des malentendus ne proviennent que de la confusion de ces idées profondément distinctes.

L'époque que nous considérons, — les deux derniers siècles du second Temple, — ne nous offre pas de texte contemporain, donnant des renseignements plus ou moins complets sur l'étendue du Canon

(1) Chez Zahn, *Gesch. des neutest. Kanons*, II, p. 202.

(2) *Loc. cit.*

(3) Comp. Zonaras dans son explication du Canon 85 des Apôtres, chez Zahn, II, p. 202 ; et Zahn lui-même, I, p. 133.

(4) *Étude sur la Canonicité des Saintes Écritures*, I, p. 260, 173 suiv.).

(5) Canon Mommsonianus, chez Zahn, II, p. 143 (comp. p. 355 suiv.).

(6) Canon 59 de Laodicée (*l. c.*).

(7) Voir Loisy, p. 133 ; Wildeboer, p. 1, 76 ; Buhl, p. 5.

juif. Le Prologue de l'Ecclésiastique, saint Luc xxiv. 44 et le court passage de la *Vita contemplativa* (1), attribuée à Philon, ne parlent guère que des trois parties du Canon, la Loi, les Prophètes et les « autres livres », auxquels appartenaient les Psaumes. II Macch. ii, 13, ajoute *tout au plus* à la seconde catégorie les histoires « des rois », et à la troisième les livres d'Esdras. Force est donc d'interroger la tradition postérieure.

Malheureusement ce n'est qu'après plusieurs siècles que cette tradition prend des formes bien arrêtées et clairement reconnaissables. Alors elle se présente sous deux aspects très distincts : la tradition talmudique ou palestinienne : nous la trouvons dans la Bible hébraïque des Israélites, et elle ne nous offre que les livres protocanoniques ; la tradition helléniste ou alexandrine : celle-ci, conservée dans la Bible chrétienne, y ajoute les livres deutérocanoniques. Laquelle des deux traditions représente le mieux la Bible ancienne de la Synagogue de Jérusalem ?

Les réponses des savants contemporains à cette question sont très différentes. La plupart des auteurs protestants, comme Kuenen, Wildeboer, Buhl, Ryle, avec Cornely et Loisy parmi les catholiques, prétendent que la Synagogue palestinienne n'a jamais reconnu d'autres livres inspirés que la Bible talmudique. Les Alexandrins d'après eux, en reconnaissant l'inspiration des *libri deuteri*, se seraient séparés en ce point de leurs frères de Palestine. Plusieurs de ces savants n'appuient leur supposition d'aucune discussion. L'opinion contraire a pour défenseurs Kaulen, Magnier et Howorth (2). D'après ces derniers, les livres deutérocanoniques avaient été admis dans le Canon palestinien avant d'en être définitivement rejetés. On peut associer à ces savants Pörtlner (3) et Cramer (4), quoique, d'après ceux-ci, les deutérocanoniques en Palestine n'aient pas joui du même degré de vénération que les *libri protii*.

La question est donc encore loin d'avoir sa solution définitive. Nous ne risquons pas par nos recherches de mériter le reproche d'enfoncer une porte ouverte. Nous pouvons du reste dès maintenant en indiquer le résultat. La tradition helléniste et chrétienne nous semble avoir plus fidèlement conservé le Canon de l'ancienne Synagogue que la tradition talmudique. Il y a eu un temps, où la plupart du

(1) § 3 (édit. de Leipzig. t. V, p. 309).

(2) *Transactions of the ninth Congress of Orientalists*, t. II, p. 73.

(3) *Die Autorität der deuteroc. Bücher des A. T.*, p. 30.

(4) *Der Kanon der H. S. in de eerste vier eeuwen*, p. 12.

moins des livres deutérocanoniques appartenaient au Canon juif, en Palestine comme à Alexandrie.

II

Il est un fait certain : la version grecque de l'Ancien Testament que l'Église chrétienne a reçue des Hellénistes contient les livres deutérocanoniques, et cela non pas en appendice, mais bien *entre les libri protii*. En ne considérant donc que la tradition helléniste seule il paraît établi que les Alexandrins mettaient tous ces livres sur le même rang et qu'ils leur attribuaient à tous le caractère divin. On a prétendu qu'« ils ne se souciaient guère » de l'idée « canonique » (1), et qu'ils n'avaient même pas de Canon proprement dit (2), — mais ces assertions ne reposent que sur l'hypothèse d'un Canon palestinien différent et sur une acception inexacte du mot, comme s'il désignait nécessairement une collection définitivement *close*. Personne ne dira que les Alexandrins considéraient leur Bible entière comme un ouvrage purement humain. Et s'ils avaient un Canon, la tradition alexandrine ne fournit pas en elle-même l'ombre d'une raison pour le restreindre à une partie quelconque de la Bible grecque.

Il est certain encore que la jeune Église chrétienne, ayant reçu cette Bible des Juifs, n'a jamais eu conscience de s'être écartée de la tradition de la Synagogue par rapport à l'appréciation de ces livres. Au contraire, c'est précisément la conscience intime de l'identité de la doctrine chrétienne sur l'Ancien Testament avec celle de la Synagogue, qui plus tard parmi les Chrétiens a suscité des doutes sur les livres deutérocanoniques. Ce fut quand les opinions divergentes des Juifs postérieurs commencèrent à attirer l'attention des savants chrétiens. Il y a là un argument très grave pour l'identité des deux Canons. Les protestants n'ont tort que lorsqu'ils supposent cette identité *à priori*. *S'il était prouvé* que les Palestiniens n'ont jamais reconnu que le Canon restreint, il en résulterait que le Sauveur et ses Apôtres, ici comme ailleurs, ont complété la doctrine de la Synagogue, et leur autorité a sans aucun doute une valeur décisive. Il nous faudra examiner les preuves qu'on apporte. Mais ici il nous suffit de constater que jamais personne n'a prétendu prouver le point en litige *par la tradition alexandrine*. Celle-ci ne révèle aucun vestige d'une différence quelconque entre les croyances des Hellénistes et celles de

(1) Wildeboer, p. 30.

(2) Buhl, p. 46.

l'Église chrétienne sur l'Ancien Testament. Jusqu'à preuve du contraire, il faudra donc admettre qu'au moins les Alexandrins reconnaissaient l'autorité divine de toute leur Bible grecque, y compris les livres deutérocanoniques.

Cette conclusion demeurerait debout, si l'on réussissait à montrer que les livres deutérocanoniques à Alexandrie n'étaient pas appliqués à l'usage liturgique, — comme ils semblent ne l'avoir pas été dans l'Église chrétienne de Jérusalem, et ne l'avoir été que dans une certaine mesure dans l'Église d'Alexandrie (1); ou encore que ces livres étaient moins répandus parmi le peuple, — comme pourrait le faire supposer leur usage relativement restreint dans le Nouveau Testament et dans les œuvres de Philon. On peut en effet en dire autant de plusieurs livres protocanoniques et en parlant de la Palestine aussi bien que de l'Égypte.

Il n'y aurait de même aucune difficulté à admettre chez les Hellenistes des opinions diverses sur la *nature* de l'inspiration, voire même la théorie des *divers degrés* d'inspiration et d'autorité divine, qui a eu cours parmi les Juifs du moyen âge, et chez certains savants chrétiens, même après le Concile de Trente (2).

Du reste l'existence de cette théorie chez les Alexandrins est très problématique. On a voulu la prouver par un passage de Philon (3). Mais d'abord il est bien dangereux de prendre Philon pour « le type des auteurs alexandrins » (4). Il avait sans doute ses opinions personnelles (5). En outre, sur ses théories de l'inspiration l'on avance plus qu'on ne prouve. D'après Pörtner Philon aurait distingué deux espèces d'inspiration, la ἐμπνεῖα et la προφητεία. La première aurait été surtout le partage de Moïse, la seconde, moins élevée, aurait été donnée à beaucoup de « justes », sinon à tous, et Philon lui-même en aurait été gratifié. Cette dernière que le philosophe alexandrin s'attribuait ne pouvait lui paraître suffisante pour constituer le caractère distinctif des livres canoniques. C'est pourquoi Pörtner (6) conclut avec Wildeboer (7) « que les théories de Philon sur l'inspiration ne laissent aucune

(1) Voir Cornely, p. 91 suiv.

(2) Voir Cornely, p. 28-30, 139, 141 suiv.; Loisy, p. 233. — Loisy lui-même (p. 239 suiv.) semble avoir pensé un moment pouvoir concilier cette théorie avec la doctrine du Concile de Trente, — mais plus tard (*Hist. du Canon du Nouveau Testament*, p. 273) il est revenu à l'opinion commune.

(3) *De Vita Mos.* 3, 23 (édit. de Leipzig, IV, p. 224).

(4) Wildeboer, p. 32. Comp. Buhl, p. 44.

(5) Voir Cornely, p. 56; Pörtner, p. 59; Magnier, p. 180.

(6) Page 57.

(7) Page 32.

place à l'opinion d'après laquelle il aurait admis, hors de la Loi, un Canon officiel inspiré ».

Cependant en consultant le passage indiqué plus haut on trouve que Philon n'y parle pas directement de l'*inspiration* des auteurs sacrés, mais des *révélation*s prophétiques données à Moïse, quoiqu'il puisse avoir confondu ces deux choses. Il distingue trois espèces de révélation, dont la première est appelée ἐρμηνεία, tandis que la seconde avec la troisième est comprise sous le nom de προφητεία. Une bonne partie de la Thora, nommément la partie législative, n'a été révélée que de la troisième manière, la moins élevée (Τὰ δὲ τρίτα ἀνατίθεται τῷ νομοθέτῃ). Néanmoins tout ce qui se lit dans « les Livres saints » de la Loi sont des oracles divins donnés par Moïse (Πάντα εἰσὶ χρησμοὶ ὅσα ἐν ταῖς ἱσραῖς βίβλοις ἀναγέγραπται χρησθέντες δι' αὐτοῦ). Si ces paroles dans la pensée de Philon, par suite de la confusion d'idées supposée, se rapportent à l'*inspiration* des livres, il en résulte clairement que le moindre degré de révélation, la προφητεία suffit à ses yeux pour constituer un livre inspiré : conclusion diamétralement opposée à celle de Pörtner. D'autre part, s'il ne confond pas la révélation avec l'*inspiration*, il passe celle-ci absolument sous silence.

Il n'est pas vrai non plus qu'il attribue ailleurs l'*inspiration* à tous les justes et qu'il se l'attribue à lui-même. S'il a écrit : « La parole sainte attribue la prophétie à tout homme juste (1) », il s'agit 1° des anciens Patriarches, et 2° de dons prophétiques qui n'ont aucun rapport avec l'*inspiration* des Livres saints. Il veut prouver que le sommeil d'Abraham (Gen., xv, 12) était une extase prophétique, et deux lignes plus bas il restreint encore sa proposition générale à ceux que l'auteur sacré lui-même a nommés des justes : Πάντες γὰρ ὁπόσους ἀνέγραψε δικαίους... Comme exemples il cite Noé, Isaac, Jacob et Moïse. — S'il lui arrive encore de se croire des heures de lumière plus abondante dues à une influence surhumaine (2), il ne manque pas d'indiquer clairement que cette « inspiration » n'est pas continue, et n'atteint pas tout ce qu'il écrit. — Enfin, en admettant que Philon ait tenu ses propres écrits pour inspirés, est-ce que les Alexandrins en général auraient admis cette extravagance? De plus, s'il en est ainsi, pourquoi aucun de ses nombreux livres n'est-il entré dans le Canon que les Hellénistes ont légué à l'Église chrétienne?

En somme, le seul point qu'il faut concéder à Pörtner, c'est que Philon rattache ses interminables spéculations allégoriques presque

(1) *Quis rerum divin. heres*, 52 (t. IV, p. 56).

(2) *De Cherubim*... 9 (t. I, p. 205); *De migr. Abr.* 7 (t. II, p. 299).

uniquement au Pentateuque (1). L'hypothèse qui veut que Philon ait attribué à ce livre un degré supérieur d'autorité est donc assez probable. Mais de là à cette autre hypothèse, qui voudrait que Philon dans le reste de la Bible n'ait vu que des ouvrages purement humains, il y a loin, — et il y a bien plus loin encore de la première hypothèse à l'opinion qui attribue cette théorie à tout le Judaïsme alexandrin. Il est infiniment plus sûr de chercher la doctrine des Alexandrins sur le Canon dans la doctrine chrétienne, qui se présente tout simplement comme l'héritage reçu de l'Hellénisme juif.

Remarquons en outre que les livres deutérocanoniques, à l'exception peut-être de la Sagesse et du second livre des Machabées, sont d'origine palestinienne. C'est de la synagogue de Jérusalem que les Alexandrins les ont reçus; il paraît donc très naturel de conclure que c'est de la même source que dérivait leur appréciation de ces livres, d'autant plus que la communication des Livres saints, d'après le peu d'indications que nous trouvons, se faisait par un acte officiel de la synagogue de Jérusalem (2). Même les « soixante-dix » interprètes de la Loi, d'après Aristée et Philon (3), auraient été envoyés de cette ville par le grand prêtre.

En ne considérant donc que la tradition alexandrine, nous ne trouvons absolument rien qui puisse faire supposer que les Alexandrins auraient reçu de Palestine une partie des livres de leur Bible comme inspirés, une autre partie comme purement humains, et qu'après coup ils auraient élevé eux-mêmes ces derniers au rang d'Écriture sainte. Les arguments sérieux, s'il y en a, pour cette hypothèse, doivent se chercher ailleurs.

(1) Voir l'*Index locorum Veteris Testamenti* (t. VIII, p. 219 suiv.).

(2) Voir Esth. xi, 1 (Vulg.); II Macch. ii, 15.

(3) *De vita Moysis*, 6 s. (t. IV, p. 191 suiv.).

J. P. van KASTEREN, S. J.

Maëstricht.

(A suivre.)



II

LES PSAUMES DE LA CAPTIVITÉ

Les scribes et les prêtres emmenés à Babylone avaient emporté avec eux les Saintes Écritures, sauvées du pillage et de l'incendie du Temple. Entre les mains des chefs de la nation, la lecture de ces livres sacrés, jointe aux discours des prophètes de l'exil, était un puissant moyen de maintenir parmi les Juifs le souvenir de la patrie perdue, d'entretenir l'espérance de la reconstitution, à son temps, de la nationalité israélite, de donner le démenti aux faux voyants, qui leurraient les captifs par des promesses mensongères, et surtout de mettre en garde le peuple de Dieu contre les séductions de l'idolâtrie chaldéenne.

Dans ces circonstances, la méditation des Saints Livres, particulièrement le récit des prodiges accomplis par le Seigneur aux jours anciens en faveur de son peuple, dut inspirer aux Israélites fidèles plus d'une ardente prière. Les captifs demandaient à Dieu s'il laisserait Israël dans le danger, s'il oublierait ses promesses, s'il avait perdu sa puissance d'autrefois, s'il donnerait raison aux païens, qui, après avoir humilié son peuple, blasphémaient son saint nom. La Bible nous a conservé les supplications de Néhémie (Neh., I, 5-11) et de Daniel (Dan., IX, 4-19). Plusieurs pièces du psautier sont aussi des prières de ce genre.

*
* *

La douleur que peut éprouver l'homme violemment éloigné de sa patrie et des autels de son Dieu a inspiré le premier de ces morceaux que nous allons mettre à l'étude, le psaume CII (CI). Par la force des images, le caractère élevé de la supplication, le ton de tristesse pénétrante, sinon par le style et la force poétique, ce psaume dépasse facilement d'autres compositions de la même période.

A l'époque où cette pièce fut écrite, les Israélites, retenus encore sous le joug du roi de Babylone, sentaient venir l'heure de la délivrance, prédite par les prophètes (Jer., XXV, 11, 12; XXIX, 10), et que, peut-être, les événements laissaient entrevoir déjà. De l'ensemble de l'œuvre, et spécialement des versets 14 b, 15, 17, 21, il résulte

indubitablement que cette pièce, œuvre d'un poète anonyme, vit le jour parmi les déportés, dans les dernières années de leur captivité.

Du fond de son exil, le suppliant déplore la misère où il est tombé; il trace le tableau des souffrances endurées, fait appel au secours divin, manifeste l'espérance de retrouver des jours meilleurs, et souhaite de ne pas mourir avant d'avoir vu la libération.

Quoiqu'il s'exprime au singulier, le poète parle au nom de son peuple. Ce n'est pas l'Israélite isolé, c'est Israël entier qui pleure et prie dans ces vers. Les accents d'un seul homme, en devenant la plainte et la prière nationales, revêtent le caractère de la généralité, par lequel ils s'imposent à l'interprétation sous un autre aspect, et prennent une portée plus élevée, une signification plus large. C'est ainsi que notre imagination nous représente plus vivement colorée la peinture des souffrances d'Israël décrites dans ce psaume. L'appel à Dieu est pressant (2, 3), car le danger est extrême. Les termes employés par le psalmiste et ses comparaisons marquent le dernier point de l'affliction : c'est le feu, qui lui calcine les os (4) et lui dessèche le cœur (5 *a*), le centre de la vie selon la philosophie hébraïque. L'infortuné oublie de prendre ses aliments (5 *b*), il se prive de sommeil (8), il pleure (10 *b*) et il fait de la cendre sa nourriture (10 *a*), soit qu'il faille entendre ce détail en métaphore, soit que, comme l'indique Cohen, la cendre qu'il se met sur la tête en signe de deuil tombe sur la nourriture qu'il prend. Toutes ces marques du deuil et de la douleur extérieure sont les symboles du chagrin de l'âme.

Le poète sacré se compare ensuite aux oiseaux impurs (7), représentant par là le peuple élu abandonné au milieu des idolâtres, qui l'outragent sans cesse (9). Il reproche à Dieu de l'avoir élevé pour le briser à terre (11 *b*). C'est la fin : ses jours sont pareils à l'ombre qui s'allonge le soir avant de disparaître à l'approche de la nuit (12 *a*). Pourtant le Seigneur délivrera son peuple. Il le peut, parce que les temps lui appartiennent, à lui éternel et immuable (13); il va se mettre à l'œuvre, car le terme est venu où il doit relever sa ville sainte (14). Il le fera pour les siens : Jérusalem n'est-elle pas l'affection la plus chère de l'enfant d'Israël? (15). Mais cette restauration s'accomplira aussi pour la plus grande gloire du Seigneur (16, 17) devant les autres nations, jusqu'aux âges futurs (19, sqq.), et quand Israël délivré célébrera Jahweh dans Sion (22), — car c'est là seulement qu'on avait le droit de solenniser son culte, — tous les peuples s'y rassembleront pour servir le Seigneur (23). Ainsi, de la restauration du Temple et de la ville sainte, le psalmiste aboutit à entrevoir la gloire de la domination universelle de Jahweh, suivant sans doute

la conception qui avait cours parmi les Juifs, d'un règne temporel du Messie.

Le cantique est ici complet. De fait les vv. 24-28 ne sont que le développement de la pensée exprimée au v. 13, un retour sur la faiblesse de l'homme abandonné, comparée à l'âge sans limites de Jahweh. Les œuvres de Dieu peuvent s'user et passer; mais lui n'a ni vieillesse ni fin.

Le v. 29 pourrait être placé entre les vv. 21 et 22. Ce report favorise la régularité de la texture métrique.

Comme les autres œuvres de la même époque, cette pièce renferme des réminiscences des psaumes anciens, xxii, lxix, lxxix. Il s'y trouve aussi plusieurs sentences qui ont dû être d'un usage fréquent parmi les Hébreux, tels le v. 2, employé par l'Eglise romaine en toute circonstance, et qu'on lit au Ps. lxxxviii, 2, 3 et ailleurs; — le v. 3 aux Ps. xxvii, 9; xxxi, 3; lxix, 18; — le v. 10 au Ps. lxxx, 6. On a comparé les vv. 6 et 10 à deux passages des Lamentations (Thren., iv, 8 et iii, 16), le v. 5 à Dan., vi, 18; on peut aussi indiquer d'autres ressemblances entre notre psaume et la prière de Daniel, citée plus haut. Mais il est aisé de comprendre comment les mêmes pensées de repentir, de supplication, de souvenir des promesses de rétablissement se retrouvent nécessairement dans les vers des prophètes et des chanteurs contemporains de la captivité, sans qu'il y ait toujours dans les rapprochements possibles des indications suffisantes pour identifier les auteurs de ces pièces.

Si on met le texte hébreu en regard des leçons diverses des versions, on trouve des variantes considérables, prouvant que certains passages ont souffert sous la main des copistes, à moins qu'ils n'aient été mal lus par les traducteurs. La plupart de ces différences sont effectivement en faveur du texte hébreu, dont le sens est beaucoup plus simple que celui des versions. Ainsi au v. 5, au lieu de ἐπλήγην, *percussus sum*, le texte original donne le verbe *hûká* à la troisième personne. Le Targum et le psautier syriaque confirment ce détail du texte, et l'ancienne version latine commentée par saint Augustin a de même *percussus est* (*Enarr. h. l. Migne, Patrologie latine, t. XXVIII, c. 1206*). — Au v. 15, la Vulgate seule donne la leçon *terræ*, au sujet de laquelle saint Jérôme (*Epist. 106 ad Sunniam et Fretelam, Migne, Patr. lat., t. XXII, c. 860*) fait remarquer qu'il fallait traduire *pulverem* ou *humum*, τὸν χεῖν αὐτῆς, ainsi que le portent toutes les versions (les Septante, Aquila, Symmaque, Théodocion). — Au même verset, οἰκτερήσονται (LXX), *miserebuntur*, est un autre sens, improprement choisi par les traducteurs, du verbe *hánan*. — La construction *in ge-*

neratione du v. 19 ne rend pas le ה de direction ou d'intention. Les Septante au contraire l'ont exprimé : εἰς γενέαν ἐτέραν. — On a mis au v. 23 βασιλεῖς, *reges*, au lieu de βασιλεια, *regna*. — Les variations les plus significatives sont celles du v. 24, où nous trouvons ἀπεκρίθη *respondit* ('*anâh*), pour *afflixit* '*innâh*, que Symmaque traduit très bien ἐκώσωσεν, et le psautier syriaque *makkekū* « ils ont humilié ». — Plus loin les Septante et la Vulgate portent ἰσχὺς αὐτοῦ, *virtutis suæ*, selon la leçon kethib *kôhhô*, qui, d'après la correction qeri de la Massore doit se lire *kôhhi*. Symmaque : τὴν ἰσχύον μου, Syr. : *hhayly*, — τὴν ἐλιγύτην *paucitatem* (*qôssêr?*) pour *abbreviav t* (*qissar*). — ἀνέγγελλει μοι *nuntia mihi* (*amar eli*, au lieu de *ômâr Eli* « je dirai : Mon Dieu... ») Le psautier syriaque lit *amâr lî*, « dis-moi », dans la Bible de Walton, selon Erpénus *dmrû lî* « ils m'ont dit » (1). — Il faut signaler aussi la ponctuation du v. 3.

Quant aux répétitions de mots qui, selon nos idées, accuseraient la « faiblesse du style » (*kebôdêkha*, 16 *b* et *kebôdô*, 17 *b*; *tefillat*, 18 *a* et *tefillâtâm*, 18 *b*; *yâmây* 24 *b* et 25 *b*) elles ne doivent pas plus nous arrêter que les changements de nombre (18 *ab*) ou de personne (16 *ab*) et les autres licences résultant du caractère de la syntaxe moins formelle que logique que se sont faite les écrivains hébreux. Nous en avons vu d'ailleurs plus d'un exemple dans les annotations au texte des psaumes précédemment étudiés. Ce qu'on peut reprendre avec plus de fondement c'est l'inégalité du parallélisme, et en certains cas la disposition irrégulière des strophes, du moins selon le texte existant.

*
* *

Le Seigneur exauça la prière de l'Israélite exilé et rendit à la nation élue sa terre et son temple. Mais le poème du captif de Babylone devait survivre à la circonstance qui donna lieu à sa composition; le psaume écrit pour la consolation et le soutien des Israélites exilés restera dans tous les âges l'expression la plus haute des sentiments de repentir et de confiance, et comme la formule consacrée de la « prière pénitentielle ».

(1) *Psalmi Davidis regis et prophetæ, lingua syriaca nunc primum, ex antiquissimis codicibus manuscriptis, in lucem editi a THOMA ERPENIO, Lugduni Batavorum, 1625, p. 234.*

PSAUME CII (ci).

Texte.

1. Prière de l'affligé lorsqu'il est abattu et que devant Jahweh il répand sa plainte.
2. Jahweh ! ô écoute ma prière,
et que mon cri vienne jusqu'à toi.
3. Ne cache point ta face de moi ;
au jour de mon angoisse, incline vers moi ton oreille ;
au jour [où] je crie, hâte-toi de m'écouter.
4. Car mes jours passent [comme] dans une fumée,
et mes os se consomment comme [ce qui brûle] dans le foyer ;
5. Mon cœur a été frappé et s'est desséché ainsi que l'herbe ,
de sorte que j'oublie de manger mon pain.
6. Tandis que [je] crie mon gémissement,
mes os se collent à ma chair.
7. Je suis semblable au pélican du désert,
je suis comme le hibou des lieux abandonnés ; je veille,
8. et je suis pareil au passereau [qui se tient] seul sur le toit.
9. Tout le jour mes adversaires m'outragent ;
furieux , ils font des imprécations contre moi.
10. Je mange la cendre comme du pain
et je mêle mon breuvage de mes larmes,
11. sous le coup de ta colère et de ta fureur,
puisque tu m'as élevé et renversé.
12. Mes jours déclinent comme l'ombre,
et moi comme l'herbe je me dessèche.
13. Mais toi, Jahweh, tu sièges pour l'éternité,
et ton souvenir [demeure] d'âge en âge.
14. Tu te lèveras, tu auras pitié de Sion,
car c'est le temps de lui faire grâce , le terme est venu .
15. Ses pierres sont chères à tes serviteurs,
et même sa poussière ils l'aiment.
16. Alors les nations craindront le nom de Jahweh.
et tous les rois de la terre [révéreront] ta gloire,
17. [car] voici que Jahweh va [re]bâtir Sion,
et qu'il y paraît dans sa majesté.
18. Il s'est tourné vers la prière du délaissé,
et il n'a point méprisé leur supplication.
19. Ceci sera écrit pour la génération à venir,
et le peuple qui sera créé louera Jah !
20. parce qu'il a regardé du haut de son lieu saint ;
Jahweh a jeté les yeux du ciel sur la terre,

21. pour écouter le gémissement du captif,
pour délivrer ceux qui sont voués à la mort ;
22. afin d'annoncer dans Sion le nom de Jahweh,
et sa gloire dans Jérusalem,
23. lorsque se rassembleront les peuples
avec les royaumes, pour servir Jahweh.
24. Mais [maintenant] il a humilié ma force dans le chemin,
il a coupé mes jours.
25. Je dirai [done] : Mon Dieu, ne m'enlève pas
au milieu de mes jours,
toi dont les années [durent] d'âge en âge.
26. Autrefois tu as fondé la terre,
et les cieux sont l'œuvre de tes mains.
[La terre et les cieux] périront ; toi tu subsisteras,
et tout cela s'usera comme un vêtement,
tu les changeras comme [on fait d'] un habit, et ils seront changés,
mais toi tu es le même, et tes années ne finiront point.
29. Les fils de tes serviteurs habiteront [leur terre],
et leur postérité sera affermie devant ta face.

ANNOTATION DU TEXTE.

1. La conjonction *kî* construite avec l'aoriste (futur) peut exprimer la condition ; elle peut aussi être une conjonction de temps, et se construire, comme *âz*, *térèm*, avec l'aoriste, malgré le passé qu'implique la signification de ces particules, et exprimer le présent ou même le passé.

3 c. « Hâte-toi, écoute-moi », pour « hâte-toi de m'écouter » *êv dîz ducîv*, figure grammaticale fréquente dans les langues sémitiques.

4 a « Mes jours passent dans une fumée » est la traduction littérale du texte *ܡܝܢ ܕܝܡܝܢ*. On notera que ce devrait être régulièrement *ܡܝܢ ܕܝܡܝܢ*. Certaines éditions et plusieurs manuscrits ont ici la préposition *ܕ*, d'où la traduction *sicut fumus*, mais la lecture *ܡܝܢ* de la Bible usuelle est confirmée par le psautier syriaque, qui porte en effet *betûnânâ*.

4 b. « Ce qui brûle dans le foyer » *môqéd* : a) « ce qui brûle », le « feu », la « flamme » (Isa., xxxiii, 14) ; — b) « bois, fagots » ; — c) l'endroit où se fait le feu, l'«âtre» (Cf. *môqdâh*, Levit., vi, 2). De ces trois sens dérivent les explications des anciens interprètes : a) *ἀπὸ πυρὸς* « ce qui brûle » (Symmaque), *καύσις* « chaleur brûlante » (Aquila), et la leçon du psautier syriaque *ܡܝܢ ܕܝܡܝܢ ܕܝܡܝܢ* et *ossa mea alba facta sunt sicut [ossa] combusta*. Néanmoins le mot syriaque *mawqdê*

peut n'être ici qu'une transcription du terme hébreu. — *b*) *εφύγιον* (Théodocion, LXX), d'où la version de la Vulgate *cremium*. *Cremia*, toujours au pluriel, signifie de menus morceaux de bois sec, fagots, broutilles, qu'on emploie pour allumer le feu. — *c*) *אֶתְרָא* « âtre, fourneau de terre » (Targum), *frixorio* (Itala), *focus* (Hieron.).

7 *ab*. Le poète nomme ici deux oiseaux impurs. L'un, appelé *qd'at*, à cause de la plainte rauque qu'il exhale (Cf. G. KARMSÉDINAYA, apud PAYNE SMITH, *Thesaurus syriacus*, c. 3709), ou encore l'oiseau qui rejette », qui « expectore » (R אִיִּק), serait, selon plusieurs auteurs anciens, le « cormoran » *onocrotalus*; mais la majorité des interprètes l'entendent du « pélican », qui a la propriété de conserver sa nourriture dans la poche membraneuse qui lui pend sous le bec. De l'habitude qu'ont ces oiseaux de vider au bord du nid qui renferme leur progéniture la proie ensanglantée qu'ils rapportent dans cette poche, est née la croyance populaire du pélican s'ouvrant la poitrine pour nourrir ses petits de sa propre substance. — Les Grecs modernes désignent sous le même nom de *πελεκάν* le pélican, le cormoran et le pivert.

Le nom du second de ces oiseaux *kós* (saint Jérôme a lu *Bós*, *l. c.*, col. 859) désigne quelque espèce de rapaces nocturnes, le « hibou » ou la « hulotte », *νυκτιχόραξ* (LXX, Aquila, Théodocion et la V^e version), la « chouette », *γλαύξ* (VI^e version) ou la « huppe », *εποψ* (Symmaque).

8. « Sur le toit », *ἐπὶ δώματι* (LXX), ce que les anciennes versions latines rendaient par *in aedificio*. Mais saint Jérôme relève la fausseté de cette interprétation, en montrant que, *δῶμα* étant le toit plat des édifices orientaux, la traduction grecque *ἐπὶ δώματι*, *super tecto*, correspond au terme hébreu (*l. c.*).

9 *b*. La leçon des Septante *οἱ ἐπαινοῦντές με* provient de la ponctuation *mehôlelây*, au lieu de *mehôlâlây*. Celle-là donne ce sens : « Ceux qui me louaient [jadis] font des imprécations contre moi » *ἐμὲ ὀρχον ἐποίου* (VI^e version).

13 *b*. « Ton souvenir » ou « ta louange ». Zéqér, *memoria*, *commemoratio*, *laus*, n'a pas, comme son correspondant assyrien, le sens de « monument, temple ». Certains textes de la Bible hébraïque offrent ici la variante *kis'aka* « ton trône », prise sans doute de Jérémie, v, 19.

14 *b*. *Lehhénénâh* serait régulièrement *lehhannênâh* (pi'el).

17 *a*. Ce fragment peut se traduire « Lorsque J. aura [re]bâti Sion et qu'il y paraîtra... » (*kî*, Cf. v. 1). — La langue hébraïque ne forme pas de composés, et c'est souvent le sens seul qui détermine si les mêmes verbes doivent se traduire pas *aedificare* ou *reaedificare*,

dare ou *reddere*, *vertere* ou *convertere* ou *subvertere* (pour ce dernier exemple, cf. Jon., III, 4).

20 *a.* « De l'élévation de sa sainteté » la traduction des Septante suit la lettre du texte ἐξ ὕψους ἁγίου ἀντὶ τοῦ.

21 *b.* *Bené temûtlâh*, comme ci-dessus Ps. LXXIX, 11.

..

Une pareille note de douleur domine dans le psaume LXIX (LXVIII). Le héros de ce cantique dépeint son affliction en des termes tout aussi énergiques que l'auteur du morceau précédent. Pour notre poète, la tribulation est comme un torrent qui atteint les sources de la vie (2 *b*), une fange dont il ne peut se retirer (3), un flot qui le submerge (4). Il prie pour que Dieu le délivre dans l'intérêt des bons :

7. Qu'ils ne rougissent point à cause de moi ceux qui espèrent en toi, Seigneur!
Qu'ils ne soient pas confondus à mon sujet
ceux qui te cherchent, Dieu d'Israël.

Il fait valoir cette raison, qu'il souffre pour Dieu :

8. A cause de toi j'ai porté l'opprobre...
10. Parce que le zèle de ta maison me dévore,
les outrages de ceux qui t'insultent tombent sur moi.
11. Je me suis affligé par le jeûne,
et [cela] même m'a été [tourné] à opprobre.
12. J'ai mis comme vêtement un sac,
et je suis devenu pour eux une [cause de] moquerie.
13. Ils parlent contre moi ceux qui siègent à la porte,
et [je suis devenu] la chanson de ceux qui boivent les liqueurs enivrantes...
21. L'opprobre a brisé mon cœur.
Je me suis engourdi, et j'ai attendu qu'on me plaigne, et personne [n'est
venu];
des consolations, et je n'[en] ai point trouvé.
22. Ils m'ont donné l'herbe amère (le pavot) pour ma nourriture,
et dans ma soif ils m'ont fait boire du vinaigre.

Sur ses persécuteurs il déverse les plus dures malédictions :

23. Que leur table devant eux soit un piège,
à ceux qui sont en santé qu'elle devienne un rets.
24. Que leurs yeux s'obscurcissent pour ne plus voir,
et fais [que] leurs reins [soient] toujours chancelants.
25. Déverse sur eux ta fureur,
et que l'ardeur de ta colère les atteigne.

- 26. Que leur forteresse soit dévastée,
qu'en leurs tentes il n'y ait point d'habitants...
- 28. Ajoute-leur péché sur péché,
et qu'ils n'entrent pas dans [n'obtiennent rien de] ta justice.
- 29. Qu'ils soient effacés du livre de vie,
et avec les justes qu'ils ne soient point inscrits.

Ces anathèmes, motivés dans la bouche du psalmiste, sont la note spéciale de ce cantique. En retour, le chanteur offre à Jahweh ses hymnes, sacrifice meilleur que les victimes les plus parfaites sous le rapport légal :

- 31. Que je loue le nom de Dieu dans un cantique,
que je le magnifie en [un chant de] louange;
- 32. Et cela sera bon à Jahweh, plus qu'un bœuf,
[qu']un taureau portant cornes et ongles.
- 33. Les petits voient et se réjouissent,
vous qui cherchez Dieu; et votre cœur vivra.

Des exégètes veulent considérer les derniers versets comme une addition faite, à l'occasion de la captivité, au reste du psaume, qui serait, selon eux, de date plus ancienne.

- 34. Jahweh écoute les malheureux,
et il ne méprise pas ses captifs...
- 36. Parce que Dieu sauvera Sion,
et il [re]bâtira les villes de Juda,
et ils y habiteront, et ils l'auront en héritage.
- 37. Et la race de ses serviteurs la possédera,
et ceux qui chérissent son nom y demeureront.

La supposition est possible, mais nullement prouvée. On dirait plus justement peut-être que le terme *asîrâw* (34 *b*) « ses prisonniers » ne désigne pas nécessairement les captifs de Babylone, et que le membre de phrase 36 *b* est rebelle à la mesure du vers et interrompt fautivement l'ordre grammatical, les suffixes pronominaux des incises suivantes (36 *c*, 37 *a b*) se rapportant exclusivement à *Sion*, substantif féminin. Ainsi le psaume entier n'aurait pas été composé à l'époque de l'exil, mais seulement repris et accommodé, comme un bon nombre d'autres pièces, à cette circonstance. Tel serait le psaume LXX (LXIX) détaché du Psaume XL (XXXIX), 14-18, avec quelques variantes peu nombreuses et sans importance. Dans ce fragment est exprimée l'idée, vue au Ps. LXIX (LXVIII), que, par intérêt pour les bons, le malheureux doit être pris en pitié, et les ennemis couverts de confusion. Tel encore le psaume LIV (LIII), réédition du psaume

xiv (xiii) avec une invocation (ψ. 7) pour obtenir le retour des captifs. Pareillement le psaume LXXXVI (LXXXV) prière dans l'adversité, presque entièrement composée de réminiscences :

1. Incline ton oreille, Jahweh, exauce-moi,
car je suis pauvre et malheureux...
7. Au jour de ma détresse je t'implore...
9. Toutes les nations que tu as faites
viendront se prosterner devant toi...
17. Mes ennemis verront et seront confondus.

Toutefois ces passages communs au psaume LXXXVI et au psaume LXIX ne mentionnent rien de la captivité. Au contraire, le psaume CXLIII (CXLII) demande la délivrance et le retour au pays :

- 10... Que ton esprit de bonté me conduise vers la terre [par la voie] droite...
11. Par ta justice tire mon âme de l'angoisse.
12. Et par ta miséricorde anéantis mes adversaires.

*
* *

Ces désirs de vengeance, ces malédictions remplissent le psaume CXXXVII (CXXXVI). Trompés par les formes grammaticales, qu'ils jugent d'après la syntaxe des idiomes européens, des exégètes placent après le retour des captifs à Jérusalem la composition de ce psaume. Or la langue hébraïque emploie le temps passé pour exprimer un fait non terminé, une action qui dure encore, et dans ce cas elle donne au parfait le sens du présent. C'est le parfait descriptif (Cf. Prov., xxxi, 11; Job, xxxix, 5, Ps. civ, 1). Au surplus nous verrons ci-après qu'Israël délivré songeait moins à maudire encore ses vainqueurs de Babylone qu'à rendre grâce au Seigneur, et que le souvenir des souffrances passées n'excitant plus à distance la même indignation, s'exprimait en des termes moins amers que les énergiques imprécations du présent psaume, dont l'auteur indubitablement fut, en Chaldée, témoin et victime de l'exil, de sorte qu'on pourra considérer ce cantique comme une instruction destinée à maintenir les captifs dans l'éloignement des idolâtres.

Les Israélites à Babylone ont recherché la proximité des canaux de l'Euphrate, ce qui leur facilitait la pratique de leurs ablutions rituelles. Ils se réunissent pour parler de Sion et pleurer sur leur sort; ils prient et chantent entre eux leurs cantiques sacrés, mais ne s'associent pas volontiers aux démonstrations religieuses de leurs maîtres, comme on le voit par le récit de la dédicace de la

statue d'or (Daniel, III). Les Babyloniens, non par impiété, mais par curiosité, par délassément, ou pour la satisfaction de leur goût artistique, étaient dans l'usage, — leurs monuments l'attestent (LENORMANT, *La divination chez les Chaldéens*, p. 191), — de contraindre les captifs à faire de la musique pour leurs vainqueurs. Ils demandent donc aux Juifs quelques spécimens des chants du Temple de Jahweh. Les exilés s'y refusent, comme à une profanation; ils suspendent leurs harpes, — c'est sans doute une image, — en signe de deuil aux saules qui croissent aux bords du fleuve, et répondent à leurs oppresseurs par une vibrante malédiction, souhaitant pour Babylone et ses alliés les horreurs de la guerre, la ruine et le talion.

Dans le texte hébreu, le psaume CXXXVII n'a pas de titre. Théodoret conteste la légitimité de l'attribution que les versions font de ce cantique à Jérémie, lequel n'alla pas en Chaldée.

PSAUME CXXXVII (CXXXVI).

Texte.

1. Près des canaux de Babylone, là nous nous sommes assis
et nous pleurons en nous rappelant Sion.
2. Aux saules [qui croissent] au milieu d'elle,
nous suspendons nos harpes.
3. Car là nos ravisseurs nous ont demandé
de leur dire un cantique;
nos oppresseurs* [voulèrent de nous un chant de] joie :
Chantez-nous ce qu'on chante à Sion.
4. Comment chanterons-nous le cantique de Jahweh
sur une terre étrangère?
5. Si je t'oublie, Jérusalem,
que ma droite oublie [aussi]*.
6. Que ma langue s'attache à mon palais,
si je cesse de penser à toi,
si je n'élève* Jérusalem
au-dessus de toutes mes joies.
7. Rappelle-toi, Jahweh, les fils d'Edom
[au] jour de Jérusalem,
lorsqu'ils disaient : Découvrez, découvrez
jusqu'à ses fondements.
8. Fille de Babel, vouée à la ruine*,
heureux qui te rendra l'œuvre que tu nous as faite;
9. heureux qui saisira et brisera
tes petits enfants contre la pierre.

ANNOTATION DU TEXTE.

3 c. *tólálénú*, terme diversement rendu. Les versions ont lu *shó-lálénú*, et donné à cette forme passive le sens de l'actif.

5 b. « Oublie de me servir », « oublie ce qu'elle a coutume de faire ». Les traducteurs anciens ont pris ce verbe au passif.

6 c. Il faut noter la leçon, plus conforme au texte original, des anciennes versions latines : *praeposueró*.

8 a. *shedúdáh*, traduit au passif, peut aussi s'entendre activement : *vastatrix*, « pillarde ».

9 ab. Le poète reproduit la malédiction prédite par Isaïe (XIII, 16, 18). Ce traitement était dans les mœurs du temps. Cyrus et ses successeurs accomplirent le vœu des Israélites lorsqu'ils exercèrent sur Babylone conquise toutes sortes de cruautés.

Ligugé.

Dom J. PARISOT, O. S. B.

III

ÉTUDE SUR LES VERSIONS COPTES DE LA BIBLE

Il est difficile de traiter d'une manière définitive, ou même d'une manière provisoire mais suffisante, la question des versions égyptiennes. L'étude de la langue copte est de date relativement récente en Europe. Quand il y a deux siècles et demi les savants ont commencé à s'en préoccuper, c'était déjà une langue morte, fort mal connue des prêtres mêmes et des moines à qui elle servait de langue sacrée. Les progrès se firent lentement et furent souvent interrompus. Grammaire, dictionnaire, il fallut tout créer avec des documents indigènes fort imparfaits, de basse époque, dispersés dans les bibliothèques publiques et privées de l'Europe.

Un siècle s'écoula avant que l'on ne soupçonnât l'importance des versions coptes de la Bible. On se mit, alors, à l'œuvre d'une façon précipitée et dépourvue de méthode, sans avoir une connaissance suffisante de la langue, sans avoir classé les manuscrits. Chacun publiait à la hâte le premier manuscrit qui lui tombait sous la main, ne se préoccupant aucunement de savoir s'il n'existait pas d'autres manuscrits plus anciens ou plus complets.

Cette pénible enfance des études coptes, grammaticales et littéraires, se prolongea jusqu'à la fin du premier quart de notre siècle. L'étude du copte prit alors, avec les premières découvertes égyptologiques un essor nouveau. Cependant à Paris comme à Londres, à Berlin aussi bien qu'à Turin, on étudiait la langue copte beaucoup plus en vue des écritures hiéroglyphiques dont elle était la clé, que pour sa littérature trop entièrement ecclésiastique; et le nombre de ceux qui cherchèrent à faire profiter les études scripturaires des progrès dans la connaissance du copte fut toujours excessivement restreint.

D'ailleurs, si on connaissait suffisamment la langue, les matériaux manquaient pour faire une édition complète de la Bible. Dans aucun des trois dialectes déjà connus on ne possédait un exemplaire complet des Saintes Écritures. C'est que depuis plusieurs siècles l'Église copte ne se souciait plus de conserver la Bible dans sa langue sacrée, tant était profond l'état de décadence dans lequel elle était tombée. Les anciens manuscrits disparaissaient petit à petit sans qu'on songeât à les remplacer par d'autres. Il ne resta bientôt plus de la Bible que les livres ou les portions de livres qui appartenaient à la collection des livres liturgiques. Deux ou trois manuscrits à peine échappèrent à peu près intacts à ce naufrage des versions égyptiennes. Des autres nous n'avons que des fragments, des feuilles détachées, pour la plupart, souillées, déchirées, rongées par le temps et l'humidité. Le projet d'une édition des versions coptes n'est guère plus réalisable aujourd'hui. D'une part, il est vrai, de grands progrès ont été faits. Les anciennes collections se sont enrichies de nouveaux manuscrits; de nouvelles collections se sont formées, et, sans retard, ont été mises à la disposition du public savant; plus de textes coptes bibliques ou autres ont été publiés depuis dix ans que pendant les deux ou trois siècles précédents. Mais, d'autre part, les matériaux ne sont pas encore suffisants. Les nouvelles acquisitions ne sont, après tout, que des fragments d'âges différents et pour le moment difficilement déterminables. De plus, ces fragments nous révèlent l'existence de dialectes jusqu'ici inconnus et qui, eux aussi, ont joué un rôle dans l'histoire des versions égyptiennes. On a plus de matériaux qu'il y a quelques années, mais l'œuvre à réaliser apparaît plus grande. Le cadre de la question est élargi, la solution reculée. Dans ces circonstances nous ne pouvons donner ici qu'une esquisse : elle portera sur les points suivants : 1° nombre des versions coptes; 2° ce qui subsiste de ces versions; 3° ce qui en a été publié; 4° date probable des différentes versions; 5° leur nature et leur importance.

I

La question du nombre des versions égyptiennes est étroitement liée à celle du nombre des dialectes coptes. La langue copte, comme on le sait, est un développement de la langue des Pharaons, telle que celle-ci nous a été conservée dans les écritures démotiques. Mais tandis que la langue démotique *semble* avoir été la même par toute l'Égypte, le copte présente plusieurs dialectes. La raison en est peut-être que le démotique représente non pas le langage du peuple, mais celui de la caste des Scribes qui auraient rempli le même rôle que les écrivains publics, autrefois, chez nous. Au fur et à mesure qu'ils écrivaient, ils traduisaient dans la langue officielle ce que le public leur dictait en dialecte. D'ailleurs, il est vrai de dire que dans le système d'écriture des Égyptiens, les voyelles étaient si vaguement indiquées, qu'il y avait impossibilité de saisir toutes les différences dialectales qui pouvaient avoir existé; et il a été démontré que déjà, à l'époque des Ramessides, les textes hiéroglyphiques eux-mêmes nous trahissent la pluralité des dialectes (1). En tous cas, la prédication du Christianisme en Égypte introduisit, sous ce rapport, une réforme radicale, l'émancipation littéraire et religieuse du peuple. Au système d'écriture si compliqué des anciens Égyptiens on substitua un système plus simple et à la portée de tous, l'alphabet grec complété par six ou sept signes empruntés à l'écriture démotique, mais modifiés de manière à s'harmoniser avec les lettres grecques. La Bible fut traduite sur différents points de l'Égypte, non pas dans la langue officielle mais dans celle du peuple, c'est-à-dire dans ces dialectes qui jusque-là n'avaient jamais eu les honneurs de l'écriture.

Pendant longtemps les coptologues ne connurent que trois dialectes coptes. Les récentes découvertes en Égypte nous en ont fait connaître deux autres, et il est possible que l'on en découvre encore de nouveaux. Ce sont les dialectes :

A) BOHAÏRIQUE (de *Bohaïrah*, nom arabe de l'Égypte inférieure). Ce dialecte était parlé originairement dans le Delta, et plus spécialement dans la province d'Alexandrie. Pendant longtemps il a été seul connu des savants européens, qui l'appelaient simplement cophte ou copte. Plus tard on le nomma *memphitique* par opposition au dialecte *thébaïn*, ou dialecte de la haute Égypte. Mais il a été prouvé que cette appellation n'est pas correcte, car ce dialecte ne se répan-

(1) Baillet, *Dialectes égyptiens*, dans le *Recueil de trav. relat. à la philolog. et à l'arch. égypt.*, t. III, p. 32.

dit qu'assez tard dans l'ancienne province de Memphis, lorsque les Patriarches coptes transportèrent leur résidence d'Alexandrie au Caire. Le nom de *Bohâirique* est maintenant généralement adopté.

B) SAHIDIQUE (de l'arabe *Es-sa'id*, Égypte supérieure). Ce dialecte était parlé, à une époque, par toute l'Égypte supérieure, y compris Babylone d'Égypte (1). On l'appelait autrefois *thébain*, de Thèbes, capitale de la haute Égypte, mais il n'est pas démontré que ce dialecte soit réellement originaire de Thèbes; on a préféré lui donner le nom de sahidique, en attendant qu'on puisse le désigner d'une manière plus précise.

C) FAYOUMIEN. Athanase, évêque de Kôs (XI^e siècle), distingue trois dialectes dans la langue copte : le Bohatrique, le Sahidique et le Bachmourique. De ce dernier toutefois, il ne donne aucun exemple. Giorgi (2), ayant découvert dans la collection Borgia des textes coptes qui n'étaient ni bohatriques, ni sahidiques, crut avoir retrouvé en eux ce dialecte bachmourique; il suggéra toutefois de le nommer *Ammonien*, parce que, croyait-il, il avait été parlé à l'origine dans l'Oasis d'Ammon. Quinze ans plus tard, Quatremère (3), démontra que le bachmourique d'Athanase de Kôs n'était qu'un dialecte barbare du Delta qui n'avait laissé aucun monument. Quant au nouveau dialecte découvert par Giorgi, il n'aurait jamais été parlé dans l'oasis d'Ammon, mais bien dans la Grande et dans la Petite Oasis, et pour cette raison il proposa de le nommer *Oasitique*. Zoega (4) reconnaît les fragments en question pour bachmouriques et croyait qu'ils appartenaient au dialecte parlé dans le Delta. Champollion (5) les reconnaît aussi comme bachmouriques, mais il pense que le Bachmour était dans le Fayoum et non dans le Delta. Enfin L. Stern (6) se prononce en faveur du Fayoum comme lieu d'origine et d'usage du dialecte; mais de même que Quatremère, il nie son identité avec le Bachmourique. Le nom de Fayoumien est le plus généralement employé.

D). MOYEN ÉGYPTIEN ou dialecte de la moyenne Égypte. Ce dialecte était parlé dans la province de Memphis quand cette ville avait encore une certaine importance. Il a d'abord été connu par une collection de documents sur papyrus provenant du couvent de Saint-Jérémie, près du Sérapéum, publiés par E. Revillout, dans ses *Papyrus Coptes* (Pa-

(1) Krall, *Aus einer Kopt. Klosterbiblioth*, dans les *Mittheilungen*, II-III, p. 49.

(2) Giorgi, *Fragm.*, p. 487-8.

(3) Quatremère, *Recherches*, p. 147 et suiv.

(4) Zoega, *Catal.*, p. 140-4.

(5) Champollion, *Observations sur le Catalogue*, p. 16-26.

(6) *Zeitschrift für Aeg. Spr.*, 1878, p. 23.

ris, 1876). Le nom de *Memphitique* lui conviendrait très bien; on évite pourtant de le désigner ainsi pour ne pas le confondre avec le Bohaïrique qui, pendant si longtemps a été connu sous ce nom (1).

E.) AKHMIMIEN. — Enfin, en 1884, les fouilles du cimetière d'Akhmim (l'ancienne Chemmis ou Panopolis) amenèrent la découverte de documents coptes, en grande partie sur papyrus, rédigés dans un autre dialecte que nous appellerons *Akhmimien* avec L. Stern (2); M. Bouriant à qui revient l'honneur de la première publication (3), l'avait nommé provisoirement *Bachmourique*.

*
* *

Ces cinq dialectes forment deux groupes bien caractérisés, le groupe du Nord représenté, pour le moment, par le Bohaïrique seulement, et celui du Sud représenté par les quatre autres dialectes connus. Comme on peut le supposer, toutefois la transition d'un groupe à l'autre n'est pas brusque. Ceux des dialectes du sud qui sont géographiquement plus rapprochés du Bohaïrique, s'en rapprochent aussi davantage au point de vue *phonétique*. Le Bohaïrique et le Sahidique marquent les deux extrêmes. La différence est dans la voyelle comme dans la consonne : *α* dans le Bohaïrique devient souvent *ε* en Sahidique; *ι* de même. Le Sahidique redouble souvent la voyelle : ex. *ⲙⲏⲏⲓⲛⲉ* (Sah.) pour *ⲙⲏⲓ* (Boh.), de même *ⲉⲗⲗⲗⲗⲁⲧⲉ* pour *ⲉⲗⲗⲗⲁⲧⲓ*. Le Sahidique a la ténue où le Bohaïrique a l'aspirée, ex. : *ⲡⲏⲧⲧⲉ* (Sah.) pour *ⲡⲏⲧⲧⲓ* (Bohaïr.). Le Sahidique n'a qu'un signe : *ⲉ*, pour *h*, *h̄* et *h̅*, le Bohaïrique en a deux, *ⲉ* = *h* et *h̄*; *ⲛ* = *h̅*. Le *k* des hiéroglyphes devient quelquefois *σ* en Sahidique, mais *x* en Bohaïrique; le *g* égyptien, de même. Le *t* égyptien devient, au contraire *x* en Sahidique, mais *σ* en Bohaïrique, etc. — Le Fayoumien a souvent *ε* là où le Sahidique et le Bohaïrique ont *α*, *η* au lieu de *ε*, *α* au lieu de *ο*, *ο* au lieu de *ω*. Il a surtout *λ* au lieu de *ⲡ* et, à la fin des mots *ⲃ* au lieu de *ⲣ*. D'autre part le *ε* Sahidique devient souvent *ι* en Fayoumien comme en Bohaïrique. La ténue, de même qu'en Sahidique, remplace l'aspirée du Bohaïrique. Pour plus de détails sur la parenté de ces trois dialectes, voyez les grammaires coptes de Stern et de Steindorf. Le dialecte de la moyenne Égypte offre un curieux mélange de formes bohaïriques, sahidiques et fayoumiennes. Comme dans le dialecte du Fayoum,

(1) L. Stern, *loc. cit.*, 1885, p. 145.

(2) *Ibid.*, 1886, p. 129.

(3) *Mémoires*, I, p. 243.

quoique moins souvent, λ pour p , α pour o (Voyez L. STERN, ouvr. cit., p. 14) (F. KRALL, *Mitth.* II-III, p. 54-55). Parmi les particularités de l'Akhmimien remarquons α pour e , ex. $\alpha\zeta o\tau\tau\mu$ pour $e\zeta o\tau\tau\mu$ (Sah.), i ou ei pour h , ex. pi pour ph , et surtout le z barré z qui correspond tantôt à z et h des autres dialectes, tantôt à w et, combiné avec τ à x ; pour plus de détails voyez U. Bouriant (*Les papyrus d'Akhmim, Mémoires*, I, p. 243-304) et L. Stern, *Zeitschrift*, 1886, p. 129 et suiv.

Et maintenant, quel est l'âge relatif de chacun de ces dialectes? La question est de la plus haute importance au point de vue scripturaire, mais nous ne sommes pas encore à même de la résoudre d'une manière définitive. D'après Athanase de Kôs que nous avons déjà cité, le dialecte sahidique était de son temps encore, c'est-à-dire au onzième siècle, parlé au Caire; d'où nous pouvons conclure que les autres dialectes de la haute Égypte avaient déjà disparu. Pour les manuscrits écrits en Akhmimien et en moyen-Égyptien, sinon pour ceux du dialecte fayoumien, c'est un brevet d'antiquité, dont le paléographe copte prendra note. Mais on ne peut de cela conclure que le Sahidique est moins ancien que les dialectes qu'il a supplantés, de même qu'on ne pourrait conclure que le Bohaïrique est plus récent que le Sahidique pour l'avoir repoussé vers le sud et, finalement, exterminé. Le Fayoumien comme le dialecte de la moyenne Égypte ont dû coexister dès les premiers siècles de notre ère avec l'Akhmimien et le Sahidique d'une part et le Bohaïrique d'autre part, rien dans la grammaire de ces différents dialectes ne nous permet de supposer le contraire. Le fait qu'on possède des manuscrits d'un dialecte plus ancien que le plus ancien monument d'un autre dialecte ne prouve absolument rien.

Aucun des manuscrits bohaïriques que nous avons ne remonte au delà du neuvième siècle; peut-on en conclure que le dialecte bohaïrique n'existait pas déjà depuis plusieurs siècles, même comme langue littéraire? Ce que nous savons pourtant, c'est que du temps d'Athanase de Kôs les deux seuls dialectes qui eussent quelque importance littéraire étaient le Bohaïrique et le Sahidique. A cette époque, les patriarches monophysites se décidèrent à transporter leur résidence d'Alexandrie au Caire. Ils apportèrent naturellement avec eux le dialecte bohaïrique. Le Sahidique qui avait absorbé l'Akhmimien et le moyen Égyptien et probablement aussi le Fayoumien, commença à reculer vers le Sud, son lieu d'origine; en sorte que maintenant le Bohaïrique est devenu la langue sacrée de toute l'Égypte (1). Cette conquête des

(1) KRALL, *Mitth.*, II-III, p. 46-49.

dialectes du nord sur ceux du sud fut d'autant plus facile que ceux-ci avaient déjà, depuis longtemps, commencé à faiblir, au moins comme langues parlées, devant la langue arabe plus fortement implantée dans les environs du Caire. Le Bohaïrique lui-même ne résista pas longtemps à la poussée de la langue des conquérants; il ne tarda pas à donner des signes évidents d'une décadence qui eût été sans doute retardée de plusieurs siècles, s'il était resté à l'abri des couvents de Nitrie, où il avait grandi.

Washington.

H. HYVERNAT.

(A suivre.)

IV

NOUVELLE INSCRIPTION SAMARITAINE D'AMWAS

Je crois répondre aux intentions de R. P. J.-G. Lagrange en communiquant aux lecteurs de la *Revue Biblique* l'extrait suivant de la lettre que le savant religieux du couvent de Saint-Étienne m'a fait l'honneur de m'adresser.

Jérusalem, 29 avril 1896.

On vient de découvrir à Amwâs une troisième inscription hébreo-samaritaine et, quoiqu'elle n'ait pas une très grande importance, je crois devoir vous envoyer une photographie de l'estampage, afin que vous puissiez, si vous le jugez à propos, la communiquer à vos savants collègues de l'Académie.

La seconde ligne se lit sans difficulté:

יֵלֵא יִתֵּן הַמַּשִּׁיחַ לְבָא

« et non sinet percussorem ingredi » (Exod., xii, 23),
sauf qu'il manque un ח à מַשְׁחִית. On s'attendait donc à lire à la première ligne

וּפָסַח יְהוָה עַל הַפֶּתַח

« Transcendet Dominus ostium. »

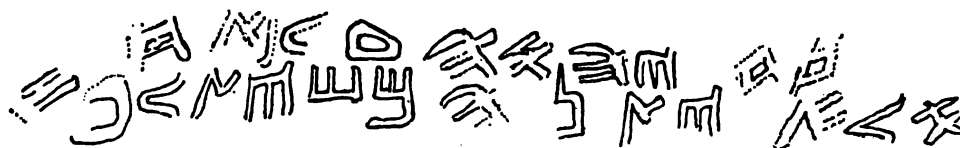
Et en effet יהוה se lit très clairement au milieu et peut-être פתח à la fin, mais le premier mot m'échappe et je crois voir un כ dont la présence me dérouté.

Il est assez curieux qu'après יהוה on ait dessiné grossièrement une figure; les yeux, le nez et la bouche se voient clairement; l'inscription a été martelée; elle convient très bien pour un linteau de porte; la pierre mesure 78 centimètres sur 14.

REVUE BIBLIQUE 1896. — T. V.

28

J'ai peu de chose à ajouter à cette lettre et au déchiffrement qui fait le plus grand honneur à la sagacité du R. P. Lagrange : je crois pourtant qu'à la première ligne le mot על doit se lire entre יהוה et פתח : les deux lettres qui le composent me paraissent avoir été utilisées par le mauvais plaisant qui, en martelant l'inscription, en a transformé une partie en figure grossière : ce sont les deux yeux. Quant au מ que le R. P. Lagrange croit apercevoir au début, il ne me frappe pas et je crois au contraire distinguer les traces des deux lettres samaritaines סה fin du mot ופסח : l'inspection de la pierre peut seule confirmer ces conjectures : je les sou mets au P. Lagrange ; et pour faciliter son examen, je joins ici un calque des traits que je crois distinguer au milieu des obscurités de la photographie.



Quoi qu'il en soit, le caractère samaritain de ce petit texte est manifeste ; sa date paraît être celle des deux autres inscriptions samaritaines trouvées dans le même lieu. L'une d'elles, on le sait, est gravée sur un chapiteau de style byzantin. La série paraît appartenir à la première période du moyen âge. M. Clermont-Ganneau, qui le premier a étudié ces monuments, a rassemblé un certain nombre de preuves à l'aide desquelles il compte démontrer l'existence en Judée, à cette époque, de plusieurs centres de population samaritaine. Emmaüs était l'un des plus importants : la découverte du R. P. Lagrange confirme d'avance les conclusions que nous promet notre savant confrère.

M. de Vogüé.

Paris.

V

DE DIX-HUIT HOMÉLIES INÉDITES ATTRIBUÉES A ORIGÈNE

Il existe un inventaire des mss. de la célèbre abbaye bénédictine de Lorsch, inventaire datant du neuvième siècle et que nous a conservé

le ms. du Vatican *Palatin. lat.* 1877. Il a été publié par le cardinal Mai en 1841. Et dans cet inventaire (n° 309) on trouve signalé un ms. latin d'Origène, que je m'étonne qu'il ait jusqu'ici échappé à l'attention des critiques. A la vérité, il est mentionné dans la *Geschichte der altchristlichen Litteratur* (p. 337), mais seulement pour ses deux premières lignes; et l'on n'a pas remarqué l'intérêt exceptionnel qu'offrait la description de ce ms. telle que la donne l'inventaire de Lorsch, même dans l'édition écourtée du cardinal Mai (1). Je vais reproduire le texte de l'inventaire de Lorsch, non pas d'après Mai, mais d'après la copie qu'a bien voulu en faire pour moi sur le ms. du Vatican précité M. Georges Daumet, de l'École française de Rome.

[Fol. 24.] *Tractatus Origenis.* — De libris sanctarum Scripturarum comprobatus a sancto Hieronimo. — I, De libro Genesis. — II, de Libri [*sic*] Exodo. — III, De libro Levitici. — IIII, De numeri. — V, De libro Ihesu Naue. — VI, De libro Iudicum. — VII, De libro Regum IIII. — VIII, De libro Esaie prophete. — VIIII, De libro Ezechielis prophetæ. — X, De libro Danihelis prophetæ. — XI, De libro Zachariæ prophetæ. — XII, De libro actuum apostolorum.

Capitula de primo. De libro Genesi : I, De expositione et figmento hominis. — II, De id quod apparuit Deus Abraham sub ilice Mambre. — III, De id quod uidit Sarra filium Agar cum filio suo Isaac ludentem. — IIII, De id quod dixit Deus ad Abraham : tu autem testamentum meum seruabis. — V, Quomodo Joseph in Ægypto descendit. — VI, De duodecim benedictionibus filiorum Israel.

Capitula de libro Exodi : I, De eo quod scriptum est exsurrexit autem rex in Ægypto. — II, De Sabbato. — III, De id quod scripsit : locutus est Dominus ad Moysen dicens loquere filiis Israel et dices ad eos mensis hic uobis sit initium mensium. Primus in mensibus anni. De libro Leuitico locutus est Dominus ad Moysen dicens loquere ad Aaron et dices ad eum Homo quicumque offert secundum omnem promissionem suam et secundum omnem electionem suam sacrificium salutare Domino. De libro numeri. Et locutus est Dominus ad Moysen dicens : Mitteu iros et considerent terram Chananeorum quam ego dabo eis.

De libro Ihesu Naue : Et misit Ihesus filius Naue ex Acten duos uiros exploratores absconsæ.

De libro Iudicum : Et dixit Dominus ad Gedeon cum trecentis uiris quos aquam lambere uidisti saluos faciam uos [f° 24 verso] et tradam in manibus tuis castra Madian.

De libro regnorum IIII : Dixit Heliseus ad populum qui erat Hiericho accipite mihi uas fictile et mittite in eo sal et dimersit illum in flumine et statim aquæ sanata sunt.

De libro Esaie prophete : Visio quam uidit Esaïas filius Amos aduersus Judeam et aduersus Hierusalem.

De libro Ezechielis prophetæ : In diebus illis facta est super me manus Domini et eduxit me in spiritu Dominus et posuit me in medio campo et hic erat pleuñ.

(1) Bekker, *Catalogi bibliothecarum antiqui* (Bonn, 1885), n° 37; Gottlieb Ueber *mittelalterliche Bibliotheken* (Leipzig, 1890), p. 49; Mai, *Spicilegium romanum* (Rome, 1841), p. 171-200.

De libro Danihelis prophete : In diebus illis anno XVIII Nabuchodonosor rex fecit statuam auream.

De libro Zachariae prophete : Sileat omnis caro a facie Domini quomodo exsurrexit de nubibus sanctis suis et ostendit mihi Dominus Ihesum sacerdotem magnum stantem a facie Domini et diabolus stabat a dextris eius et aduersaretur ei.

De libro actuum apostolorum : In temporibus illis dum complerentur dies pentecostes erant omnes pariter in unum et factus est repente de cœlo sonus uelut decurrentis spiritus uehementis.

In uno codice.

Qu'est devenu le ms. de Lorsch? Je l'ignore actuellement. Du moins une réplique du ms. de Lorsch, réplique qui n'a, croyons-nous, été signalée par personne, existe : notre ms. porte le n° 22 au catalogue de la bibliothèque d'Orléans rédigé par M. Cuissard (1), et il est ainsi décrit :

22 (19) Ouvrage d'Origène et traité d'Alcuin « De virtutibus et vitiis ».

Page 3. « In nomine Domini incipit tractatus Origenis de libris sacrorum (*sic*) Scripturarum, conprobatu ab Hieronimo. Incipiunt capitula de libro Genesis... » Page 261.

« ... stolas suas in sanguine agni et candidas eas... »

Page 264. « ... XXIII. De iracundia, XXV. De humana laude... » Page 299.

« ... ab ipsa veritate Christo Jesu premia polliceri... » (Ch. xxxv.)

X^e siècle. Parchemin, 299 pages, 328 sur 198 millim. Rel. bois, à moitié rongé. (Fleury.)

En tête de la page 2, une main du dix-huitième siècle a écrit : « Ex lib. Mon. S. Bened. floriac. » Ce ms. n'est pas folioté, mais paginé par une main du dix-septième siècle environ. Le premier feuillet paginé 1, est un feuillet de garde, avec au verso quelques essais de plume. La page 2 servait aussi de garde; le scribe du ms. y a copié une formule de *Confiteor*. Page 3, une grande initiale très grossièrement tracée à l'encre : IN NOMINE DNI INCIPIT TRACTATVS ORIGENIS DE LIBRIS SCORVM SCRIPTVRARVM CONPROBATVS A HIERONIMO IDES [*sic*] CAPITVLA. C'est la pièce qui va nous occuper. Elle se termine à la page 223, et page 224 commence une seconde pièce : INCIPIT SERMO SCI AGUSTINI [*sic*] DE DECEM CORDIS : Dominus et Deus noster misericors, etc. C'est le *Serm.* IX de saint Augustin (2). Il prend fin page 261, et sur la même page commence un développement DE ANIMA QUANADO [*sic*] EGREDITUR A CORPORE, AGUSTINUS DICIT/. Et anima huius cuiusque dum migrabit de corpore suo duo hostes obuam illi uenient, etc. Ce développement est interrompu à la fin de la page 263, sur ces derniers mots : et lauerunt stolas suas in sanguine agni et candidas eas/. La suite manque, le ms. ayant perdu

(1) *Cat. gén. des bibl. publiques de France*, t. XII (1889), p. 18.

(2) *CPL*, t. XXXVIII, p. 75.

ici environ sept feuillets, si j'en juge par la numérotation des cahiers (XVI à la page 255, et XVIII à la page 273). Page 264 commence le traité d'Alcuin, *De virtutibus et vitiis* (1). La fin manque : les derniers mots sont : *iustus quam deum diligere eiusque mandata custo*, qui appartiennent au chapitre XXXV, vers le milieu. Les mots donnés par M. Cuissard (*hab ipsa veritate Christo Ihesu premia pollicentur, pas « polliceri »*) sont en réalité à la cinquième avant-dernière ligne. Notre ms. est en fort mauvais état de conservation, ayant eu sa tranche de côté dévorée par le feu et les bêtes, en telle sorte qu'en moyenne deux sixièmes de chaque page sont détruits.

Que le *Tractatus Origenis* décrit par l'inventaire de Lorsch soit le même que nous lisons dans le ms. de Fleury, il n'y pas à en douter. Voici, en effet, l'ordre du *Floriacensis* : nous y joindrons les incipit de chaque homélie.

[Pag. 3.] IN NOMINE DOMINI INCIPIT TRACTATUS ORIGENIS DE LIBRIS SANCTORVM [sic] SCRIPTVRARVM CONPROBATVS A HIERONIMO IDES [?] CAPITVLA. — I, De libro Genesis; — II, De libro Exodi; — III, De libro Leuitici; — IV, De libro Numeri; — V, De libro Ihesu Naue; — VI, De libro Iudicum; — VII, De libro Regum quarto; — VIII, De libro Esaie prophete; — IX, De libro Ezechielis prophete; — X, De libro Danielis prophete; — XI, De libro Zachariae prophete; — XII, De libro Hactuum apostolorum. [Pag. 4] I, De exposicione et fimento hominis; — II, De id quod apparuit Deus Habrahe sub ilice Mambre; — III, De id quod uidit Sarra filium Agar cum filio suo Ysaac ludentem; — IIII, De id quod dixit Deus ad Abraham [: *Tu autem*] testamentum meum seruabis; — V, Quomodo Iosef in Aegypto descendit; — VI, De duodecim benediccionibus filiorum [*Israël*].

Item textus libri Genesis : *Effinxit Deus hominem de limo terrae etc.* Multi sunt ... diti homines expertes diuinarum litterarum.

[Pag. 16] Apparuit autem dominus Abrahae ad ilicem Mambre iuxta exitus uiarum. Laborandum mihi est et requirendum dilectissimi fratres ut inueniam. — [Pag. 28]. Videns autem Sarra filium Agar, etc. Si omnium patrum gesta prophetarumque. — [Pag. 40]. Dixit Deus ad Abraham : Tu autem testamentum meum seruabis, etc. Sepe nobis aduersum Iudaeos de circumcisione certamen est et presens leccio. — [Pag. 52]. Ioseph autem deuenit in Aegypto, etc. Quamquam [*dubium non est*] dilectissimi fratres in omnibus fere libris ueteris [*tes*] tamenti triplicem esse significanciam. — [Pag. 65.]...e duodecim benediccionibus. Scio quidem me dilectissimi fratres de hoc primogenito libro id est geneseos frequentissime disputasse.

[Pag. 84.] surrexit autem rex in Egypto, etc. Longum est et satis enorme de necessitate et de descensione populi in Egyptum disputare.

[Pag. 105]. Locutus est dominus ad Moysen dicens loquere filiis Israhel et dices ad eos mensis hic uobis sit initium mensium primus in mensibus anni. Omnia que diuino consilio et iudicio statuta sunt.

[Pag. 115.]... LIBRO LEUITICUM.... Moysen dicens loquere... d eum homo quicumque offeret, etc. Scio de hoc leuiticorum... arduas peneque inextricabiles.

(1) CPL, t. CI, p. 613.

[Pag. 128.] INCIPIT SEQ. DE LIBRO Et locutus est dominus ad Moysen... uiros et considerent terram, etc. ... uiros per tribus per plebes paternas diuine legis que non lapidibus.

[Pag. 139.] INCIPIT SEQ. DE LIBRO IHESU NAVE... sus Naue exactus duos ... oratores absconse. Quis est iste rogo... qui abolito et mutato nomine Ihesus.

[Pag. 163.] ITEM SEQ. DE LIBRO IUDICUM.... centis uiris quos aquam lambere, etc. Non sum quidem... fratres quia possum temeritatis.

[Pag. 173.] INCIPIT SEQ. DE LIBRO REGNORUM.... ad populum qui erat ... pite mihi uas fictile, etc. Audistis leccionem dilectissimi fratres qua.... tissimus Eliseus propheta cum rogare.

[Pag. 179.] ...O SICIO ESAIHE PROPHETHE m uidit Esaias filios Amos aduersus ... et aduersus Ierusalem. Maximum quidem... munus est dilectissimi fratres et reuera.

[Pag. 189.] INCIPIT SEQ. DE LIBRO EZEHI[E]LIS PROPHETA. In diebus illis facta est super me manus domini et eduxit me in spiritum dominus et posuit me in medio campo, etc. Simplex... cio haec sanctissimi fratres qui non per allego[r]iam scripta est sed ad exemplum credencium.

[Pag. 201.] INCIPIT SEQ. DE LIBRO DANIELIS PROPHETE... anno octauo decimo Na- [buchadonos]or rex fecit statuam auream. Quamquam... iei et praesens leccio admo- nead dilectissimi.

[Pag. 210.] INCIPIT SEQ. DE LIBRO ZACHARIAE... Sileat omnis caro a facie domini quoniam, etc. Magnum et diuinum sacramentum.

[Pag. 217.] IN CIPIT SEQ. DE LIBRO ACTUUM [APOS]TOLORUM. [In di]ebus illis dum complerentur... dies pentecosten, etc. Item Moyses inclitus uates legis.

Dans l'inventaire des mss. d'Orléans dressé par Septier en 1820 et imprimé par Haenel (1), notre ms. est ainsi décrit :

19. Tr. Origenis de libris scripturae s. ; S. Augustini sermones II, Alcuinus de virtutibus; saec. X, membr. 4. (de S. Benoît).

Dans l'inventaire des mss. de Fleury dressé par les religieux de l'abbaye en 1656, inventaire reproduit par M. Cuissard (2), notre ms. est inventorié :

F. 9. Origenis tractatus de libris sacrarum Scripturarum, fol.

Un inventaire des mêmes mss. a été dressé en 1552, que M. Cuissard, après M. Delisle (3), a également publié, en prévenant toutefois le lecteur que cet inventaire était incomplet : M. Cuissard identifie un certain nombre des mss. inventoriés avec des mss. existants et propose de retrouver notre ms. dans le volume décrit ainsi : « 62. Homeliae Origenis in vetus Testamentum, quas de graeco in latinum transtulerunt tam beatus Hieronymus quam Eustathius interpres (4). Cette identifi-

(1) *Catalogi librorum mss.* (Leipzig, 1830), p. 269.

(2) *Op. cit.*, p. xxiii.

(3) *Notice sur plusieurs mss. d'Orléans* (Paris, 1883).

(4) *Op. cit.*, p. ix.

cation n'est pas justifiée. Dans les catalogues de Fleury du neuvième et du dixième siècle (1), il n'y a pas trace reconnaissable de notre ms.

Grâce à la bienveillante entremise de M. Delisle, j'ai pu étudier dans le courant de mai et juin notre *codex floriacensis* à Paris même, et de mes premières observations il résulte que : 1° les homélies latines qu'il renferme sont inédites; 2° l'homéliste est antérieur à la seconde moitié du cinquième siècle et au concile de Chalcédoine; 3° la Bible dont il se sert n'est pas la Vulgate hiéronymienne; 4° il a des points de rencontre très curieux avec les *Tractatus in Psalmos* de saint Hilaire, sans qu'on puisse dire qu'il en dépende, ni que saint Hilaire dépende de lui; 5° l'exégèse et la théologie de notre auteur sont origénienne, mais ont passé par des corrections assez violentes; 6° un certain nombre de passages se retrouvent dans les fragments grecs que nous possédons d'Origène.

Le ms. de Fleury et celui de Lorsch, — s'il existe, — nous auraient-ils conservé une version latine ancienne des *Homeliae locales* d'Origène? Telle est la question qui se pose et que je me propose d'étudier lorsque, — avec l'aide de mon jeune ami M. André Wilmart, de l'École des Hautes Études, — nous publierons le texte des dix-huit homélies.

P. BATIFFOL.

Paris.

(1) *Notice sur plusieurs mss. d'Orléans*, p. III-VI.

— nees —

CHRONIQUE

AÏN KEDEIS

C'est un simple épisode de notre dernier voyage au Sinaï. Je dirai avec précision ce que nous avons vu, et ce ne sera pas un petit avantage pour ceux qui voudront se rendre un compte exact de la situation de cette source célèbre, devenue presque mythique par le fait des savants! S'il est vrai qu'elle représente Cadès Barné, peu de points ont autant d'importance dans la péninsule sinaïtique, car les Hébreux sont restés une année au pied de Sinaï, mais ils sont demeurés près de trente-huit ans à Cadès. C'est même à Cadès que les conduit directement Wellhausen au sortir de l'Égypte, et avec lui Groetz, qui fait du Djebel Araïf la montagne de Dieu. Or l'identification de Cadès avec Aïn-Kedeis ne peut être solidement établie sans une connaissance précise de cette source. Dans une chronique, je ne cherche pas où est Cadès, je dirai seulement où est Aïn-Kedeis.

Les Bédouins ne conduisent pas volontiers à Aïn-Kedeis. Revenant du Sinaï par l'Akaba, il y a trois ans, nous avons obtenu d'un certain Djema, de la tribu des Alaouins qui nous guidaient, quelques renseignements sur la source mystérieuse, quand les menaces de ses compagnons le contraignirent de se rétracter et de dire qu'il n'en savait pas le chemin; nous avons dû passer tout près sans y parvenir. Mais les Bédouins ne sont pas les seuls à mystifier les voyageurs au sujet de cette source.

Rowlands, un Anglais, crut l'avoir retrouvée en 1842. Sa description enthousiaste excita la défiance. Le grand Robinson, dont le siège était fait, et qui avait identifié Cadès avec Aïn-Oueibé, au sud de la mer Morte, affecta de considérer le récit de Rowlands comme un roman. Palmer, le malheureux savant assassiné non loin de Suez lors de la révolte d'Arabi, avait cru atteindre la vraie source de Cadès, qu'il nomme Gadis. Avec la sobriété qui convient à un explorateur de profession, il déclarait avoir vu en 1870 un ouady Gadis avec une source du même nom, entre le ouady Loussan au sud et le ouady Mouelleh au nord. Il y avait là « trois sources ou plutôt trois trous marécageux, dont l'eau coule en hiver ». Palmer ne pouvait croire que Rowlands eût fait une description aussi pompeuse de cet

ouady prosaïque et plutôt que de le soupçonner d'exagération, il aimait mieux conclure qu'ils n'étaient pas allés au même endroit. La réaction contre Rowlands grandit encore, lorsque l'Américain Bartlett prétendit qu'il n'y avait pas de source dans la région! Holland, en cinq voyages au Sinaï, n'avait rien pu voir. J'emprunte ces détails à une étude du professeur Guthe sur la monographie de l'Américain Clay Trumbull. C'est encore par son intermédiaire que je connais ce dernier ouvrage (1).

Trumbull est, à ma connaissance, le dernier voyageur qui ait visité Ain-Kedeis (en 1881). Il décrit d'abord les diverses tribus qui occupent la péninsule du Sinaï. Je reproduis pour mon compte ces renseignements devenus classiques. La péninsule, surtout si l'on donne ce nom à tout l'espace compris depuis le Ras Mohammed à son extrémité sud jusqu'à la Palestine, offre les aspects les plus variés. Les hautes montagnes qui forment un triangle à l'extrémité méridionale composent le *Tor*, la montagne proprement dite, dont les habitants sont les *Touârahs*. Très bronzés par le soleil, presque noirs, et un peu effrayants à voir de loin, ces pauvres gens ont été si bien domptés par Méhémet-Ali qu'ils sont aujourd'hui presque domestiqués. Au nord, commence le désert de Tih, habité par les *Tijahahs* dont le siège principal est le petit fortin de Nachel, appartenant à l'Égypte. Peu à peu la solitude se peuple, et dans les grandes cultures qui s'étendent à deux journées au sud de Gaza, les tentes des *Terabins* apparaissent de plus en plus nombreuses. Toutes ces tribus sont reconnues, placées dans l'étroite dépendance de la Porte ou de l'Égypte. Entre le désert de Tih et le sud de la Palestine, la péninsule forme comme une arête ou un dos d'âne qui domine à l'ouest les grands dédales de vallées très connues sous le nom de ouady-el-Arich, à l'est la profonde dépression de l'Araba, sorte de prolongement de la mer Morte. Les hauts plateaux sont habités par les Azazimeh et les Maazeh, la vallée de l'Araba par les Haouetât et les Kewât, absolument indépendants.

A l'est de l'Araba, le sol se relève brusquement : c'est le cœur du pays d'Edom, habité dans la partie sud par les Alaouins, à moitié soumis. On peut donc encore traiter avec eux, mais les Azazimeh et les Haouetât sont de véritables pillards redoutés des autres tribus parmi lesquelles ils font des razzias nocturnes, et en tous cas bien décidés à ne pas permettre l'accès de leurs frontières. Même entre les tribus organisées et soumises, il existe des règles tradition-

(1) H. Clay Trumbull's *Kadesh Barnea*, von Prof. H. Guthe. ZDPV, t. VIII, p. 182 ss.

nelles et sacrées, nul ne peut conduire les voyageurs en dehors de certaines limites. On dit couramment : c'est la route des Touarâhs ou des Tijahahs; un Touarâh ne saurait conduire un voyageur à Gaza sans transgresser cette règle, et cette transgression, considérée comme une violation inqualifiable du droit, serait un sujet de graves querelles entre les tribus. Arrivé à Nachel sous la conduite des Touarâhs, Trumbull dût donc traiter avec les Tijahahs pour aller plus au nord. Leur scheik était alors Mouslih, dont le frère Soliman avait, d'après Palmer, un extérieur brillant, des manières fines et rusées. Mouslih était malade, Soliman absent; Trumbull eut pour guide Hamd, fils de Mouslih, âgé de dix-huit ans, et un fils de Soliman, nommé Ibrahim. Je reproduis ces détails, parce qu'il me faudra prouver que nous avons suivi la même route et vu les mêmes lieux que le voyageur américain.

On partit de Nachel le 28 mars 1881. Dès le 29 on était au ouady Djerour. Il faut lire le récit de Trumbull, très bien enlevé, et vraiment empreint d'une juste couleur : les Arabes prétendent ignorer absolument Aïn-Kedeis, Trumbull triomphe de leurs répugnances, et un certain Audeh qui connaît les lieux s'offre comme guide.

On se met en route le mercredi 30 mars à 7 h. 25 du matin : la caravane se composait de trois voyageurs, un drogman, les deux jeunes scheiks, Audeh et un noir. Les bagages devaient faire une courte journée vers le nord.

Les voyageurs vont à l'est pendant 2 h. 15 m. : ils traversent le ouady Saseb, le ouady Sa'ide et le ouady Samrah, qui vont au sud, le dernier s'incline vers l'est. On arrive au bord d'un quatrième ouady allant aussi vers le sud, le ouady Wadschat, puis on passe une petite chaîne de collines allant du N.-O. au S.-E. On découvre une grande plaine. La chaîne de collines est le Dj. Hawâde, la plaine le ouady Kadls. On descend dans cette grande vallée à 10 h. 30. Elle est bornée à l'Est par le Dj. Kadis, au S.-E. par le Dj. Mou'arrb ou Mouarrib; au S. et au S.-O. par le Dj. el Hauwâde; au nord par le Ras Fasooah, au N.-O. par le Dj. Mawwega ou Miawaykah. Au milieu de la vallée on coupe le large lit d'un torrent, on traverse de beaux champs de blé et d'orge, des restes de murs, des cercles de pierres, un fragment de colonne. A midi, la plaine monte, elle est rude et couverte de pierres. Enfin à 1 h. 30 m., on est aux sources.

Je laisse la parole à M. Trumbull.

« C'était un merveilleux coup d'œil ! Du désert brûlant avec son sol désolé et dur, nous étions transportés comme par un enchanteur dans une oasis admirablement verte, comme on ne peut pas l'attendre, à

peine la comprendre dans cette région. Un tapis de gazon couvrait le sol. Des figuiers dont les fruits étaient presque mûrs (!) se tenaient le long de la paroi sud qui les protégeait. Des buissons et des fleurs se trouvaient là, nombreux et variés. Une eau courante murmurait sous le gazon incliné. Nous n'avions rien vu de semblable, depuis que nous avions quitté le w. Feiran ; non ! le paysage de ces lieux n'offre pas un seul point, qui contienne tant de charme dans une pareille étendue.

« Quand nous nous retirâmes des collines calcaires recouvertes de terre au bord N.-E. de ce coin pittoresque, nous vîmes « la grosse masse isolée ou la petite colline de rocher solide » que Rowlands considérait comme le rocher que frappa Moïse « pour qu'il donnât son eau ». Le courant aujourd'hui si riche, sort de ces rudes contreforts de la chaîne nord-est.

« L'eau coulait d'abord dans un puits rond dont les parois étaient formées d'anciens blocs calcaires hors d'usage. Une auge de marbre se trouvait près du puits, mieux taillée que les auges de Beersabée ; mais cependant le produit d'un art primitif. L'ouverture du puits n'avait qu'environ trois pieds anglais de large, et l'eau était à quatre pieds au-dessous du bord. Un peu à l'ouest et situé plus au-dessous, se trouvait le second puits, muré comme le premier, mais avec un plus grand diamètre : de nouveau une auge de marbre.

« Un réservoir en forme d'étang, plus grand que les deux puits, mais sans enceinte de pierre était évidemment l'abreuvoir le plus important. Il était peu éloigné au sud-ouest du second puits, et doit être vraisemblablement alimenté comme eux par les eaux souterraines, les sources qui sont sous le rocher. Autour de l'étang et des sources, le fumier des chameaux et des chèvres, comme un dépôt séculaire, souvent foulé, formait avec le sable calcaire un solide mortier. Un autre étang plus grand, situé plus bas, recevait l'eau par un ruisseau qui coulait de l'étang supérieur dans un lit étroit. Encore au delà, l'eau murmurait à l'O. sous le gazon, comme nous l'avions remarqué à notre arrivée, et se perdait enfin dans le w. altéré qui garde l'entrée de cette oasis. L'eau elle-même était remarquablement pure et douce, et ne pouvait se comparer à aucune autre de celles que nous avons bues depuis notre départ des bords du Nil. » (P. 199.)

Je proteste ici de la pureté de mes intentions. Je n'aurais pas insisté sur les détails du voyage de M. Trumbull pour la mesquine satisfaction de railler son enthousiasme. Certes il est bien naturel de se livrer à ces transports quand on trouve de l'eau dans le désert, et quelle eau, la célèbre source de Cadès, si longtemps cherchée ! Encore une fois ce n'est pas une mauvaise chicane que je prétends soulever. Mais la re-

cherche scientifique a ses droits et ses devoirs. On a vécu jusqu'à présent des renseignements de ce voyageur : quelques-uns des noms qu'il cite ont pénétré dans les cartes. Je considère comme un devoir de ramener les faits à leurs justes proportions et de déclarer que je doute de l'exactitude de certains noms recueillis. Mais comme on pourrait alléguer encore que nous n'avons pas vu les mêmes lieux, je dois prouver que nous avons suivi pas à pas les traces de M. Trumbull.

Nous arrivâmes à Nachel le 5 mars. Les ans avaient fait leur œuvre depuis 1881. Mouslih était mort, et son fils Hamd lui avait succédé comme grand scheik des Tijahahs, mais il était absent, et c'était Soliman qui devait traiter avec nous. L'âge avait enlevé quelque chose à ces brillantes manières dont parlait Palmer, il était plutôt réservé, d'ailleurs grave et digne. Il me fit comprendre qu'il ne pouvait s'expliquer devant les autorités égyptiennes, et c'est sur le revers d'un fossé que nous traitâmes à deux. J'abordais le thème de Pétra. « Si vous êtes cinquante bien armés, nous passerons bien, me dit le scheik en souriant, autrement je ne réponds de rien ». Nous étions douze, mais nous n'avions que deux mauvais fusils de chasse et quelques revolvers. Je me rabattis sur Aïn-Kedeis. Le scheik réfléchit, puis franchement : « Écoute, dit-il, j'ai mené quarante-cinq fois des voyageurs à Gaza, et je ne suis allé qu'une fois à Aïn-Kedeis, mais je t'aime, parce que tu as dit hier devant tous que tu as lu mon nom dans les livres. Vous irez à Aïn-Kedeis et je t'y conduirai moi-même. »

Les conventions ordinaires furent bien vite arrêtées. Mais il fallait, pour satisfaire le vieil esprit bureaucratique égyptien, un contrat écrit, passé devant les autorités. Un scribe, dont les ancêtres se trouvent à Guiseh, tenait déjà sur son genou le rouleau et sur l'oreille le calame. On exigeait que le voyage de Gaza se fit en sept jours, ni plus ni moins; je craignais dès lors qu'il ne fallût renoncer à mon projet favori et d'autre part un aveu public aurait tout perdu. Soliman m'avait paru loyal. Je le pris à part : « Ta parole vaud mieux qu'un écrit! » — « Beaucoup plus, » me répondit-il, avec un regard de dédain pour le scribe. « Eh bien, qu'ils écrivent ce qu'ils voudront, je me fie à ta parole, nous irons à Kedeis et je dirai dans mon livre que le scheik Soliman est un homme d'honneur. » Le contrat s'acheva sans encombre, et le prix total fut versé d'avance (1).

Nous partîmes le 7 au matin, et après une petite journée nous campâmes dans le ouady Agaba.

(1) Ce prix fixe invariable est de deux livres anglaises et demie plus cinq francs, par chameau, de Nachel à Gaza.

Le lendemain 8, le temps paraissait beau, lorsque tout à coup un vent s'éleva qui commençant au N.-O., fit en une heure le tour de l'horizon pour se fixer au S.-O. C'est le vent bien connu des grandes tempêtes. A 11 heures l'orage éclata, et lorsque, profitant d'une éclaircie, nous voulûmes camper, une recrudescence de pluie et de grêle nous fit tomber des mains les cordes et les piquets. La tourmente dura peu, et nous pûmes nous installer sur les pentes est du djebel Krimm, dans le ouady Fahdi. Ce soir-là, le djebel Araïf paraissait dans un lointain sombre, couronné de nuages fulgurants. Au point de vue pittoresque, je me sentais de l'avis de Grœtz; ce sommet isolé était digne d'être la montagne de Dieu.

Le 9, on se mit en route, bien déterminés à réparer le temps perdu. Pourtant les braves Tijahabs paraissaient se concerter avec inquiétude. « On passera! — On ne passera pas! — Quoi donc? — Le ouady Krayeh! — Il y a donc de l'eau ordinairement? — Non, c'est à cause du *seil* (orage). »

Et voici en effet ce qui se passa. C'est invraisemblable, mais c'est un fait, et un fait qui éclaircit peut-être un passage de la Bible (IV Reg. III, 20). Comme nous arrivions sur les bords de cette vallée, nullement profonde, mais partagée en plusieurs canaux naturels d'un sol argileux, — le temps était serein, rien ne faisait penser à la pluie de la veille, — l'eau venait à notre rencontre! Elle s'était amassée dans les hauteurs de la vallée, et venait rapidement, remplissant les rigoles du ouady sur une largeur de cent mètres. Et les Bédouins déclarèrent qu'on ne pouvait pas passer, et quoique cela parût étrange, il fallut se rendre à l'évidence, quand les chameaux de charge, arrivés une heure après nous, commencèrent des glissades périlleuses pour nos bagages. On dut camper, et cette série de contretemps explique que nous n'étions au ouady Djerour que le quatrième jour après notre départ de Nachel. Le commandant militaire de Nachel, obstiné dans son système des sept jours, nous avait fait escorter de deux soldats pour empêcher toute excursion hors de la grande route; mais, malgré leur opposition, Soliman fut fidèle à sa parole, — moyennant un supplément que je consentis à lui accorder; — et le départ fut convenu pour le lendemain: il était arrêté que les bagages iraient nous attendre à Aïn-Keseimeh, dans la direction du nord.

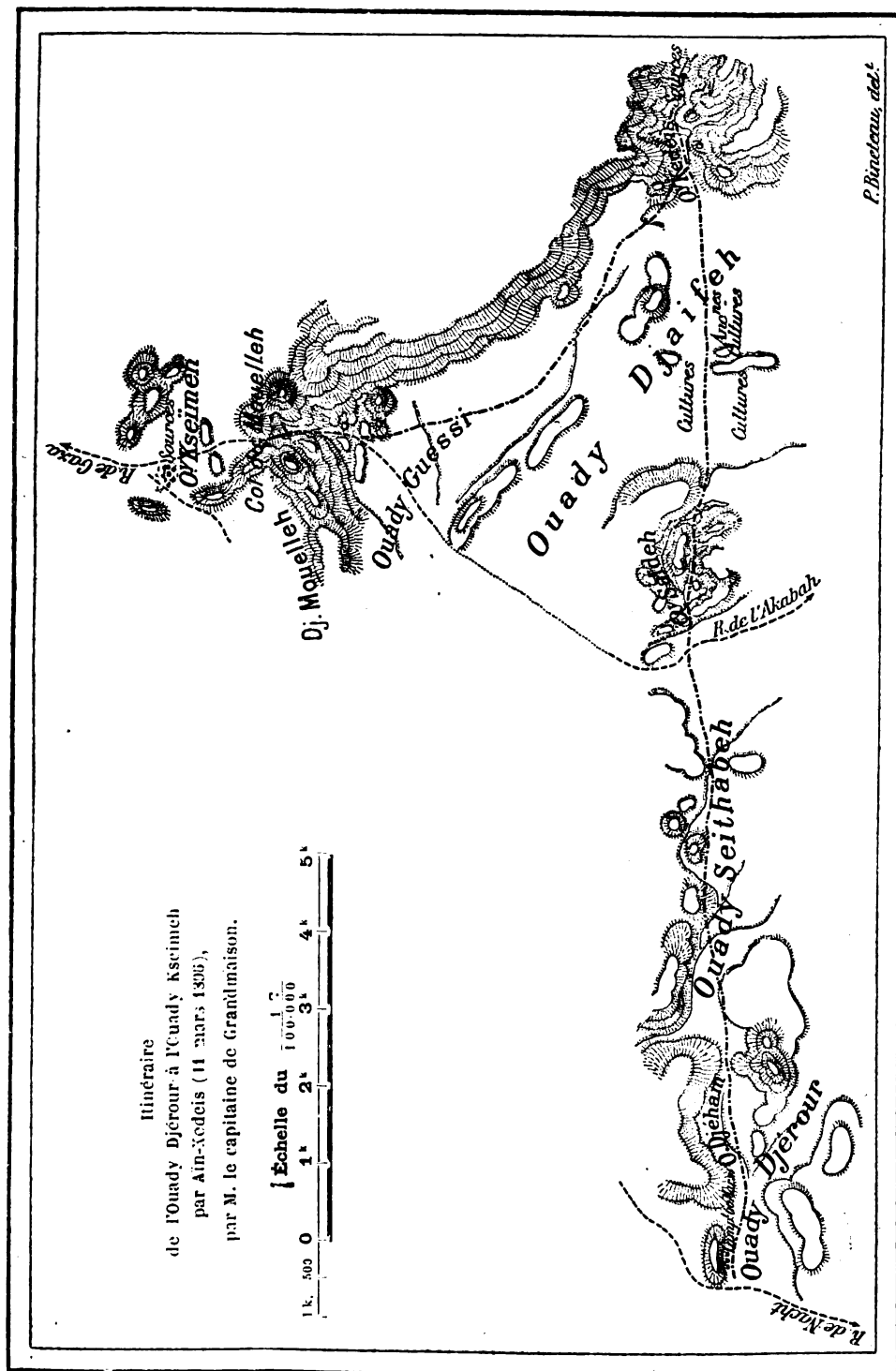
Nous partîmes donc le 11 mars à 5 heures 30 m. du matin. Le point de départ était à un quart d'heure au nord du col qui donne entrée dans le ouady Djerour. A l'ouest, le ouady Chéraïf, confondu par quelques Arabes avec le ouady el-Arich, s'étendait jusqu'au Dj. Halal qui fermait l'horizon; au nord, le Dj. Mouelleh; à l'est, la grande barrière

du Maqrah se dressait à l'horizon comme un mur qui de loin paraissait également abrupt. C'est de ce côté que nous devons nous diriger. Les renseignements qui vont suivre ne sont qu'une explication du croquis levé par M. le capitaine de Grandmaison, un de nos compagnons de route.

D'ailleurs l'itinéraire est extrêmement simple. On va constamment à l'est en prenant pour point de repère une échancrure au sommet du Maqrah que le capitaine comparait à un guidon. Lorsque ce point disparaît parce qu'on est arrivé sous les premières pentes, on ne peut se tromper sur la situation de la source dont le chemin est marqué longtemps d'avance par une verdure plus abondante : je parle du printemps.

Nous allons donc droit sur ce guidon. A 6 h. 10 m., on quitte le ouady Djerour qui remonte vers le S.-E., dans la direction de Loussan; on prend le ouady Djeham. A 6 h. 45 m., on franchit un petit col et on entre dans le ouady Seithabeh (*th* anglais dur), probablement le w. Sasab de Trumbull, qui va rejoindre le ouady el-Arich. On voit au S. le mont Bourgha, au S.-E. le Dj. Araïf, avec sa forme si particulière de gigot; puis le massif de Oumm Raïfeh, avec la dent blanche dite Negha, et une série de collines de sables en désordre qui amènent à la barrière du Maqrah. Le Oumm Raïfeh est peut-être le Mouarrib de Trumbull, son Dj. Kadis est certainement le Maqrah auquel on donne ce nom dans la partie spéciale qui nous fait face. Mais il nous a été impossible de tirer quelque chose des Bédouins pour son Dj. Hauwâde, son Ras Fasooah, son Dj. Mawwêqa, son Naqb le Hawi, non plus que sur le ouady Samrah et le ouady Wadschat. Je me trompe, il est tel de ces noms qui excita chez eux un rire inextinguible, arraché à leur gravité ordinaire. Comme Trumbull n'avait avec lui qu'un Bédouin qui connaissait le pays, et que sans parler du scheik Soliman, il y en avait plusieurs parmi les nôtres qui savaient très bien les noms, je me demande si sa religion n'a pas été trompée, d'autant qu'il ne pouvait s'aboucher avec les Bédouins que par l'intermédiaire d'un drogman.

A 8 h. 45 m., nous croisons la route de l'Akaba à Gaza, que j'avais suivie en 1893 : on se trouve au ouady Saydeh, reconnu par Trumbull, et après avoir passé un petit dos d'âne de collines enchevêtrées, on aperçoit (9 h. 45 m.) la magnifique plaine du ouady Djaïfeh, confondu par Trumbull avec le ouady Kedeis qui n'en est qu'un affluent. Le Dj. Maqrah commence à perdre de sa raideur, on voit s'ouvrir des cols, se profiler des saillies; la position de Aïn-Kedeis se dessine nettement avec le bassin qui doit ramasser les eaux de la source. A 9 h. 59 m., on traverse le lit principal du ouady Djaïfeh : çà et là apparaissent des cultures, mais



nous ne sommes pas encore « dans la forteresse des Azazimehs » ; les paisibles propriétaires de ces quelques champs d'orge sont encore des Tijahahs qui fraternisent avec les nôtres.

Mais il devient évident que ces petits essais de semis ne répondent pas à la fertilité possible de la vallée. Partout des limites marquent les anciennes cultures. On dirait des ruines, mais les enceintes sont trop grandes pour des maisons, si on excepte peut-être certains cercles de pierre qui rappellent les *nawamis* du sud de la péninsule. Nous n'essayons pas de donner un plan de ces enceintes, il faudrait partager presque toute la vallée comme un damier en rectangles d'inégales dimensions. A 10 h. 15 m., on passe le lit oriental du ouady Djaifeh, dans lequel vient se jeter le ouady Kedeis qui descend de l'Est. Les cultures cessent ici, et les pierres amoncelées ne semblent plus que les déjections du torrent qui couvrent le sol. La marche devient pénible, car on monte, quoique lentement, à travers un sol rocailleux, et cependant parsemé de verdure. Nous approchons de la gorge de la montagne, et le scheik Soliman croit devoir prendre très ostensiblement certaines précautions. Il appelle à lui ses plus braves et se dirige à pied à leur tête vers l'entrée de la petite vallée. Il est 11 h. 25 m. ; nous avançons en silence, on contourne une colline, on incline vers le Sud, enfin on aperçoit un tapis de verdure, de l'eau, un buisson, c'est Aïn-Kedeis.

La déception fut si forte, le désenchantement si profond, que je me précipitai vers le scheik Soliman en criant qu'il nous avait trompés. Il leva gravement la main vers le ciel, jurant par le prophète qu'il n'y avait pas d'autre Aïn-Kedeis, et qu'il nous avait fidèlement conduits. Il connaissait d'ailleurs Aïn-Kodeirat qu'on a quelquefois confondu avec Kedeis. J'étais convaincu, car enfin nous avions, à peu près dans le même temps, suivi la même route que Trumbull ; nous devions être au même endroit ! Cependant personne ne voulut se rendre avant un examen attentif des lieux. Nous étions indisposés contre les exagérations du voyageur américain, sans songer que sa description déjà très échauffée par le soleil du désert avait produit dans nos imaginations un mirage d'eaux vives et d'arbres touffus. Tout ce qu'avait mentionné Trumbull se trouvait là, suffisamment exact, si on s'en tenait au dessin dépourvu de la couleur. Un tapis de gazon : oui, il y avait une petite pelouse de gazon, de joncs et de mauves. Des figuiers aux fruits presque mûrs (!) : oui, quelques figuiers sauvages (*hamata*), à l'entrée, précisément vers la paroi sud. Une touffe de buisson (*haousedje*), de l'eau, tout, sauf le charme, qui s'était envolé, mais que nous aurions peut-être éprouvé, si nous n'avions pas lu la description enchanteresse. Le rocher est bien là à sa place au N.-E. On y a gravé quelques ins-

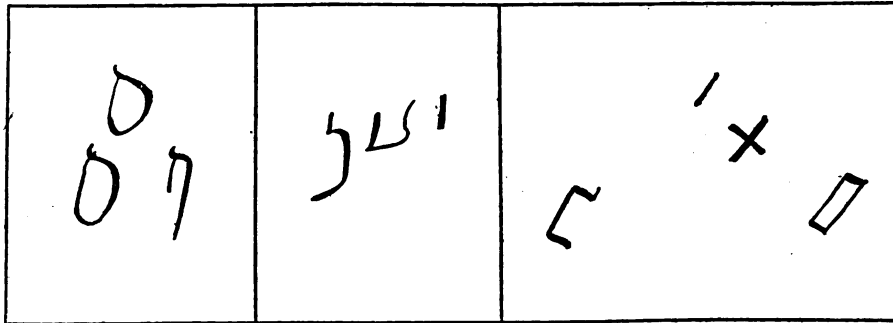
Habog-Djurdin



Imp. Ch. Witmann

INSCRIPTION HÉBREÛ-SAMARITAINE TROUVÉE A AMWÂS

criptions qui ne sont point « sinaïtiques ». Ce sont des marques de tribus (*ouasem*) qui se rencontrent les mêmes dans cette région, par exemple à Aoudjé, et qui ressemblent étonnamment à des lettres hébraïques. Nous les donnons ici, à cause de l'importance du lieu, plutôt que pour elles-mêmes.



La source coule sous ce rocher. Il y a bien les deux puits, on pourrait même en compter plus, car ce ne sont pas de ces grands et beaux puits qu'on rencontre par exemple à Aoudjé, mais des trous à peine creusés et grossièrement maçonnés, dont le diamètre, difficilement mesurable tant le travail est irrégulier, n'a guère plus d'un mètre. L'auge de marbre! — Ah! l'eau bondissant dans une cuve éblouissante de blancheur! — Oui, un tronçon de calcaire creusé à l'intérieur de 6 à 8 centimètres pourrait bien encore servir à faire boire les chameaux. Mais l'illusion venait apparemment de nous, car Trumbull nous dit expressément que « ce marbre était le produit d'un art primitif ». Passons sur les réservoirs que nous traiterons irrévérencieusement de flaques d'eau, et nous aurons fait le tour de l'oasis qui ne mesure guère que cent mètres de long sur cinquante de large.

Il fallait insister sur ces détails pour dissiper définitivement l'équivoque. Mes onze compagnons et moi avons vu, et vu clairement que l'Aïnkedeis de Trumbull est bien celui qui était sous nos yeux, et que c'était le même que Palmer avait décrit en trois lignes. Il est aussi dans la situation que m'avait indiquée un Alaouin, qui n'était certes pas d'accord pour nous tromper avec les Tijahahs. Ce point est donc fixé avec certitude.

Ce qui ressort nettement aussi des témoignages des voyageurs et de notre propre expérience, c'est le caractère spécial de la région qui commence ici.

Je ne traiterai pas expressément de l'identification de Kedeis avec

Cadès, mais je veux montrer que Kedeis est bien ce qu'on pourrait imaginer de mieux pour un séjour dans le désert.

La grande plaine de Tih, dont Nachel forme le centre, est complètement aride. En sortant des grandes et profondes vallées du Sinai, on éprouve la sensation qu'on entre alors seulement dans le désert. A peine çà et là quelques touffes d'herbes et quelques arbustes, genêts et tamaris, dans le lit des torrents.

A une journée et demie au nord de Kedeis, ce sont les ruines considérables d'Aoudjé, de Rehaibeh et de Sbaiteh, c'est la grande culture et la civilisation, où devaient se trouver d'importantes positions chananéennes.

Entre ces deux extrêmes, la région de Kedeis est encore le désert, mais elle est arrosée, — fait inouï dans la Péninsule, — par quatre sources dans un rayon d'une petite journée : à l'ouest Ain-Mouelleh et Ain-Keseimeh, à l'est Ain-Kodeirat et Ain-Kedeis.

Là pas de ruines proprement dites, aucun vestige comparable à ceux des grandes cités que nous venons de nommer, mais partout des traces de cultures anciennes, partout, aujourd'hui encore, une végétation de printemps riche et variée, partout la vie : les gazelles et les sangliers fréquentent ces lieux, les chameaux y paissent avec délices. Je ne prétends pas que les enclos, les cercles de pierre, les silex taillés qu'on voit partout portent en eux-mêmes la preuve du séjour des Israélites, je dis que les antiques habitants qui nous ont laissé ces restes de leur activité devaient être précisément dans la situation des Israélites, demi-nomades, demi-cultivateurs. Cachés dans les replis du Dj. Maqrah, ils pouvaient attendre l'occasion favorable pour s'emparer des contrées plus riches où les Chananéens s'étaient fortement établis.

Le scheik Soliman pressait le départ. A 2 h., il fallut céder. Nous revînmes d'abord sur nos pas pour suivre ensuite la rampe de la montagne dans la direction du N.-O. C'est là que se trouvent les principales ruines avec les traces d'un canal, qui captait les eaux de la source pour les distribuer dans de petits jardins. Puis les enceintes deviennent plus grandes ; à 3 h. 30 m. elles avaient disparu. A 4 heures, on abandonne le ouady Djaiféh, qui tourne à l'ouest vers le ouady el-Arich, réservoir commun de toutes les vallées à l'ouest du Dj. Maqrah. A 4 h. 55 m., on retrouve la route de l'Aqaba qu'on suit désormais. Le chemin est resserré entre les contreforts du Maqrah et ceux du Mouelleh (*Birabil el-Mouelleh*). A 5 h. 45 m., nous sommes à la source Keseimeh, où les tentes sont dressées. Les bagages avaient fait une journée de près de six heures et demie, la nôtre était d'un peu plus de dix heures de marche.

Je reconnus la source Keseimeh, mais je ne sais pourquoi, les eaux

me parurent beaucoup moins salées qu'il y a trois ans. Elles sont très potables, meilleures que celles des fontaines de Moïse près Suez, que d'ailleurs les Bédouins ne dédaignent pas. Cette source, située à l'intersection de deux routes, a été vue de tous les voyageurs. Je n'ai pu obtenir aucun renseignement précis sur la source Aïn-Mouelleh, qui figure sur la carte anglaise du sud de la Palestine. J'admets son existence sur cette autorité, mais je me demande cependant si les Arabes, en parlant de la source du Mouelleh, n'ont pas en vue Aïn-Keseimeh, dont le nom particulier est moins connu des voyageurs.

Aïn-Kodeirat, que nous n'avons pu visiter, paraît être la plus considérable du pays. Elle forme le point de départ du ouady el-Aïn. D'après le scheik Soliman, elle est beaucoup plus abondante que Aïn-Kedeis, et par conséquent que Aïn-Keseimeh : près de la source on cultive l'orge et le tabac ; il y a des tamaris, mais pas de palmiers. Elle serait à environ cinq heures au nord de Kedeis.

Encore un mot sur le scheik Soliman. Quand nous rentrâmes au campement, il s'empessa de me demander le bakchich convenu, ce qui fut exécuté. Mais quand il insista pour avoir une indemnité dans le cas où les Azazimehs prévenus de notre incursion s'en prendraient à lui, le danger me parut encore plus chimérique que celui que nous avions couru. Je regardai le scheik en souriant, sans qu'il en perdît sa bonne humeur, et sans qu'il fût tenté pour cela de trahir sa parole. L'occasion ne lui manqua pas. Nous n'étions à Gaza que le neuvième jour, et le nègre mandataire du commandant, véritable Iblis tentateur, suggérait à Soliman d'exiger l'indemnité stipulée dans le contrat écrit pour tout jour de retard. « C'est la pluie qui nous a retenus, dit le scheik, et la pluie vient de Dieu ! » Il disait cela gravement, non sans me regarder de côté avec une fine bonhomie... sa parole valait mieux que leur écrit ! Et maintenant, brave Soliman, tu ne te plaindras pas que je t'aie mal traité dans mon livre !

Jérusalem.

FR. M.-J. LAGRANGE.



RECENSIONS

Dissertations on subjects connected with the Incarnation, by Charles GORE, M. A., Canon of Westminster. — Un vol. petit in-8° de XVI 324 pp. — London, John Murray, 1895.

J'ai lu la principale dissertation de M. Gore, *The consciousness of our Lord in his mortal life* avec l'intérêt qu'exige son érudition, avec le respect que commande une discussion loyale, avec la sympathie que fait éprouver un ton toujours digne et une modestie défiante d'elle-même. Si j'ajoute que les principes sont presque toujours les nôtres, on s'étonnera que je ne puisse admettre les conclusions. M. Gore prend pour point de départ la divinité du Christ, l'autorité des Écritures, et ne consent pas à s'écarter des décisions des premiers conciles. Le but de ses recherches, c'est *the consciousness of our Lord*, l'état intérieur du Sauveur, pourrions-nous peut-être traduire. Il s'agit moins de sa conscience, car M. Gore n'admet pas qu'elle ait été accessible au péché, que de sa science et de l'étendue qu'elle pouvait avoir. L'opinion rationaliste, qui ne voit en Jésus qu'une science humaine, et à laquelle M. Gore reproche justement de n'être pas historique, est déjà hors de cause, puisque l'Incarnation est admise. Mais le même reproche est adressé à l'école dogmatique qui admet en Jésus dès le premier moment de l'Incarnation la vision béatifique. M. Gore ne se contente pas de limiter la science du Christ dans sa nature humaine, il veut que le Verbe ait en s'incarnant accepté les conditions de la nature humaine au point d'être lui-même ignorant. Ces vues ne sont pas nouvelles. M. Godet a porté cette *exinanition* du Fils de Dieu dans l'Incarnation à des extrémités devant lesquelles recule M. Gore. Le Verbe continue, selon lui, à jouer son rôle dans la création, il est omniscient, tout-puissant et éternel; mais en Jésus, il s'est soumis, par amour, par sa propre toute-puissance à se limiter, à s'évacuer (*Phil.* II, 7), de telle manière que, comme la personne de Jésus, il ignore. Ne dites pas à M. Gore que la raison proteste contre cette sorte de double vie attribuée au Verbe de Dieu, il répond avec l'accent d'une foi touchante que la raison, en pareille matière, doit s'incliner devant l'autorité du témoignage des Apôtres. Assez et trop longtemps on a fait de la théologie avec des arguments philosophiques, il est temps de revenir aux faits. Un fait est moins sujet à caution que les déductions logiques. Or le fait de l'ignorance de Jésus, de son renoncement lorsqu'il est devenu homme, ce fait est constaté par l'enseignement apostolique, nous n'avons qu'à l'enregistrer. M. Gore a d'ailleurs des pages supérieures sur cette œuvre de sympathie et d'amour de la part de Dieu que nous ne devons pas juger selon la froide raison.

Eh bien, non, nous ne pouvons pas renoncer à cette pauvre raison. Il est vrai, quand il s'agit de problèmes qui sont si fort au-dessus d'elle, c'est de la révélation seule que nous devons attendre la lumière. L'exégèse passe avant le raisonnement : saint Thomas le dit aussi fermement que M. Gore : « *Ea enim quæ ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturæ, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in Sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas nobis innotescit* » (1). Raisonner à perte de vue au lieu de recourir aux textes évangéliques, déclarer que tel ne peut être

(1) III p., q. 1, a 3.

le sens d'un texte quoique clair, parce qu'il contrarie nos raisons de convenance, c'est une fausse méthode. Reconnaissons pour être sincère, que nos théologiens sont souvent tombés dans ce défaut. Reconnaissons encore que la raison est courte quand il s'agit de dire ce qu'est Dieu ! mais elle peut du moins invinciblement déclarer ce qu'il n'est pas, et si nous ne devons pas désespérer de ses lumières et tomber dans le scepticisme, nous tiendrons fermement comme un principe premier qu'il n'y a en Dieu rien de potentiel. Nous ne prétendons pas dire ce qu'est Dieu, mais en affirmant qu'il est acte pur, nous sommes sûrs de ne pas dire faux. Nous sommes donc certains que Dieu ne peut entrer dans aucune combinaison qui rendrait sa nature imparfaite. Ce n'est pas là un concept métaphysique raffiné sur l'immutabilité divine, c'est le premier dictamen du bon sens aussitôt que Dieu est conçu comme distinct de la nature et comme son moteur. Et M. Gore, qui combat si justement l'exégèse *a priori*, ne tombe-t-il pas dans la subtilité, lorsqu'il ne veut pas reconnaître l'expression de cette vérité dans le concile de Chalcédoine ? Non seulement le concile affirme que les deux natures demeurent distinctes, « mais elles conservent leur propre caractère ». Et, lorsque M. Gore distingue dans le Verbe son rôle cosmique et la *sphère de l'Incarnation*, peut-il prétendre que le concile s'occupait d'autre chose que de l'Incarnation ? D'ailleurs, peut-on supposer que le concile ne reflète pas la pensée des Pères, dont M. Gore reconnaît avoir la masse contre lui ?

Mais les Pères ont été entraînés par la métaphysique grecque, et nous devons nous en tenir aux écrits apostoliques. On a bien, il est vrai, discuté quelques textes, mais on n'a pas apprécié la physionomie totale de Jésus d'après les Apôtres. L'ensemble des textes nous montre Jésus ignorant ou paraissant ignorer certaines choses. Disons seulement par rapport au système spécial de M. Gore que tous ces textes s'expliqueraient en tous cas très facilement en supposant l'ignorance dans la nature humaine du Christ. Tout au plus, dans son propre système qui restreint la connaissance divine en Jésus, peut-il argumenter de deux textes de S. Paul qui nous montre la personne du Fils, avant l'Incarnation, par conséquent dans sa nature divine, s'évacuant, se faisant pauvre avec nous (*Phil.* II, 5-11, *II Cor.* VIII, 9). Mais est-il vraiment nécessaire d'interpréter ces textes de la science divine ? N'est-ce pas se faire pauvre, évacuer la forme de Dieu, que de souffrir personnellement ce qu'a souffert Jésus, la pauvreté, la faim, la soif, les humiliations et les tortures ? Depuis quand devons-nous prendre l'Écriture tellement à la lettre ? est-ce vraiment l'esprit d'un temps qui dépasse beaucoup le moyen âge dans l'exégèse, comme le dit M. Gore ? Ne faut-il pas que M. Gore se dégage un peu de l'étreinte de la *χένωσις* pour affirmer qu'elle n'est pas absolue ? Elle n'est pas absolue, parce que saint Paul se tait sur ce point : mais s'explique-t-il au sujet de la connaissance ? Oui, nos lumières sont faibles en pareille matière, oui, les textes sont obscurs : ne renonçons donc ni à ce que notre raison nous garantit, ni à ce que l'Église nous dit clairement.

Ce n'est pas que le système de M. Gore manque de séduction : les âmes religieuses seront facilement entraînées par l'attrait sympathique d'une humiliation si radicale de la part de Dieu. Il y a plus, la note vraiment dogmatique de tout l'ouvrage est la tendance à resserrer l'union des deux natures : M. Gore n'est pas du tout nestorien, tout en exaltant la vérité de la nature humaine : il séparerait plutôt le Verbe du Verbe, que de séparer le Verbe du Christ. C'est pour cela qu'il ne recourt pas, pour l'explication de l'Évangile, à l'hypothèse de l'ignorance humaine. Pour lui, cela ne se discute même pas, c'est une juxtaposition de l'omniscience divine et de l'ignorance humaine qui s'accorde mal avec l'unité de personne (p. 97). Peut-être a-t-il raison. Il est vrai que les théologiens qui attribuent au Christ la vision béatifique dès

l'instant de son incarnation, ne prétendent pas que c'est une suite nécessaire de l'incarnation : ils la lui attribuent sans hésiter, mais pour des raisons tirées des convenances. Il est encore vrai que quelques Pères, des plus autorisés, ont admis cette ignorance dans la nature humaine du Christ. La distinction de l'École que le Christ ignorait *ex humanitate* mais non *in humanitate*, ne peut s'appliquer à tous les textes. Il faut tenir compte de ces faits pour résoudre sobrement cette question. Mais d'autres textes des Pères, cités par M. Gore, me font penser que la convenance est décidément bien profonde. L'unité de personne se comprend mal avec la juxtaposition de la science et de l'ignorance. L'âme humaine du Christ ignorait-elle donc la personne divine à laquelle elle s'est unie ? Comment pouvait-elle la connaître en dehors de la vision béatifique ? L'union personnelle, si elle n'exige pas absolument, comporte cependant, comme une suite, cette union des intelligences, et c'est peut-être pourquoi le sentiment catholique s'est prononcé là-dessus avec tant d'unanimité.

Il reste à savoir si cette vision béatifique est compatible avec les textes de l'Écriture ? S'il s'agit de la physionomie de Jésus, tout dépend de ce qu'on entend par la science acquise. Si ce n'est qu'une science d'académie, comme le dit M. Gore, ou une science que le Christ eût pu acquérir mais qu'il avait infuse, comme l'ont voulu certains théologiens, les scènes évangéliques présenteraient un peu, nous le concédons, l'effet d'un rôle joué par le Christ. Saint Thomas a compris le péril ; il a eu le courage de se rétracter pour affirmer dans Jésus l'existence d'une vraie science, qui naissait et qui grandissait. Avant de la considérer comme une science inutile, oiseuse, sans objet propre, il faut avoir approfondi tout le système de l'anthropologie chrétienne. Mais si les théologiens ont de graves raisons d'affirmer en Jésus la vision béatifique et la science infuse, il est clair que quant à l'étendue de ces diverses sciences, leurs déductions doivent céder à une affirmation claire de l'Écriture. Si saint Matthieu affirme clairement (xxiv, 36) que le Fils ne sait pas l'heure du jugement, le nier sous prétexte que le Christ savait tout, c'est aller contre le principe de saint Thomas ; il faut se rendre à l'autorité de l'Écriture. Mais conclure de cette nescience particulière avant la Résurrection que le Christ n'avait pas dès lors la vision béatifique, c'est un autre paralogisme, car ne peut-on voir l'essence de Dieu sans pénétrer les secrets de sa Volonté ? Je voudrais qu'un théologien étudiait ces questions à nouveau, et, comme M. Gore nous y invite, en se nourrissant avant tout de l'enseignement apostolique. Car il faut conclure avec lui qu'il y a beaucoup à gagner en pénétrant davantage dans l'intimité du Sauveur par l'Écriture : c'est dans cette connaissance et cet amour que nous comprendrons mieux de part et d'autre le bien de l'union.

Jérusalem.

FR. M.-J. LAGRANGE.

Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form, von Dr. Dav. Heinr. MÜLLER. —

Un vol. gr. in-8°, de 256 pages. — Wien, Hölder, 1896.

C'est un livre bien séduisant que celui du Dr David Henri Müller, professeur de langues sémitiques à l'université de Vienne. Le sous-titre en indique mieux le sujet : *les lois fondamentales de la poésie sémitique primitive, dans la Bible, les inscriptions cunéiformes et le Coran, et dans leur influence sur les chœurs de la tragédie grecque*. On éprouve à lire ces pages ce charme particulier qui s'attache aux voyages de découvertes : on croyait être familier avec toute cette littérature, et cependant c'est comme un voile qui se lève. Un principe fondamental reconnu éclaire tout le reste, on en suit le développement à travers les âges, l'histoire évolue sans être bouleversée, une grande innovation se tourne au profit de la tradition. Mais n'est-ce pas une il-

lusion? L'auteur avoue qu'il l'a craint, et il ne faut rien moins que ses titres très positifs pour rassurer le public. M. le Professeur Müller ne se défend pas d'un véritable enthousiasme pour la Bible, mais il a depuis longtemps fait ses preuves comme philologue dans les langues sémitiques comparées. L'épigraphie lui est familière. Déjà spécialiste en sabéen, il a publié, aussitôt qu'elles ont été relevées, les inscriptions de Sindjirli. La littérature rabbinique qu'il connaît à fond ne l'a pas disposé aux entraînements des systèmes préconçus. Lui-même se défend de rien conclure avant d'avoir soumis au lecteur les pièces de la cause. C'est ce que nous ne pouvons faire ici, aussi nous contenterons-nous d'exposer sommairement les résultats. Au fond, c'est une application aux prophètes, au Coran, à quelques documents cunéiformes, des principes déjà reconnus en poésie hébraïque sur le partage par strophe et le parallélisme des versets. Le mérite de l'auteur est d'avoir reconnu que cette division en strophes régnait chez les prophètes beaucoup plus qu'on ne le supposait, et se retrouvait en partie dans le Coran, ce qu'on ne soupçonnait pas. Pour les documents cunéiformes, M. Zimmermann pourrait peut-être revendiquer la priorité. Mais ce qui appartient en propre à M. Müller, c'est d'avoir compris que le parallélisme était aussi la loi des strophes, avec une variété presque infinie, mais de manière cependant à ce que l'antistrophe fût en quelque manière le pendant de la strophe. M. Müller donne à ce fait capital le nom de *responsion*, qu'il semble avoir créé en allemand, et auquel je ne connais pas d'équivalent dans notre langue. Un autre phénomène qu'on avait remarqué en particulier dans les psaumes graduels, le rythme par gradation, indique le lien d'une strophe avec la précédente, *concatenatio*. Quelquefois aussi le dernier vers de la strophe rappelle le premier et la termine ainsi par un artifice très délicat, *inclusio*, *κύκλος*. Si une troisième strophe ne semble pas correspondre aux deux premières, elle s'en distingue comme une épode. Ce n'est pas que cette série de phénomènes se retrouve toujours : l'élan de la pensée serait entravé par des formes aussi arrêtées. Il suffit qu'on les retrouve çà et là pour pénétrer plus profondément dans le génie littéraire des prophètes et dans l'histoire de la littérature prophétique. Qu'on fixe d'abord les points certains, le reste du travail se fera peu à peu.

Il ne s'agit pas ici de métrique, M. Müller ne croit pas qu'elle ait jamais existé chez les Sémites comme un fruit du sol. Les rythmes arabes si nombreux, si précis dans l'agencement des longues et des brèves lui paraissent dus à l'influence grecque. En tous cas il laisse de côté la poésie proprement dite pour ne s'occuper, au moins dans la Bible, que des prophètes, et ce qui me paraît admirable, c'est que nous comprenons mieux ainsi en quoi ils se ressemblent et en quoi ils diffèrent, et comment ces différences sont vraiment le fruit du temps et de leur génie, une série de modifications au thème primitif. En cela, je le répète, rien que de très conservateur, c'est une révolution pacifique, presque une restauration. Comment s'expliquait-on la succession des prophètes d'écriture aux prophètes d'action? Qu'avaient de commun les discours étincelants de verve, mais bien composés d'un Isaïe, avec les prophètes qui chantaient et dansaient autour de Samuel. *Numquid Saul inter prophetas*, une certaine école traduisait aisément : un homme sérieux parmi des énergumènes. De plus, la critique moderne, discrète et raisonnable personne, ne comprenait guère le désordre d'un Amos. Wellhausen ne se gênait pas pour y faire des coupures, afin de mettre un peu d'ordre : Quel ordre? Celui de la critique ou celui de la poésie?

Le professeur Müller oppose l'un à l'autre ces membres épars, comme strophes et antistrophes : il place, au milieu du chœur des prophètes qui se répondent, le maître qui reprend d'une voix vibrante ses menaces et ses promesses, et ce désordre incompréhensible devient une des plus saisissantes harmonies que le génie ait composées, sans

parler de la flamme divine qui anime tout. Mais s'il est permis de supposer que de Samuel à Amos la tendance était sensible des procédés d'un chœur de danse ou de chant aux développements oratoires, dans Isaïe nous pouvons constater le résultat.

C'est vraiment le point culminant de cette forme, par exemple dans le premier chapitre, où deux séries de strophes (v. 2 à 17) de 7 + 5 + 7 lignes forment comme un discours en deux colonnes. Dans ce système la réponse ne se trouve pas de strophe à antistrophe, mais de la première strophe de la première partie à la première strophe de la deuxième partie, et ainsi de suite. On alla plus loin dans cette voie, et Michée, probablement, trouva le parallélisme triple, ou discours à trois colonnes, imité par Jérémie et qui fait la trame d'Ézéchiël avec les plus ingénieuses combinaisons d'idées et de mots. Le professeur Müller ne s'arrête pas là, et suit la poésie sémitique avec les Phéniciennes d'Euripide dans le temple d'Apollon. Il y a quelques années cela aurait paru une chimère. On se croyait si sûr de l'originalité du génie grec! Mais l'archéologie nous montre ce génie incomparable fécondé par le moins créateur des peuples, par les marchands phéniciens. Rien n'empêche d'admettre qu'avec les chanteuses phéniciennes la Grèce n'ait admis le parallélisme, étranger d'ailleurs à Homère, pour le transformer en une simple réponse rythmique. Cette fois nous sommes au terme, mais comme le professeur Müller annonce un second volume dont il ne précise pas le but, nous souhaitons le voir revenir sur un sujet dont il a seulement tracé les grandes lignes. Chemin faisant il a redressé plusieurs conclusions de l'école de Wellhausen. Ce n'est pas qu'il refuse de faire usage et très largement des procédés critiques, mais il montre du moins qu'avant de mutiler ces anciens documents qui sont encore pour nous un livre scellé, il faut être sûr d'avoir pénétré le secret de leur composition.

Un exemple, pour terminer, de ces restitutions ingénieuses, si bien venues quand elles s'appuient sur un document ancien, si imprudentes quand elles sont le fait de l'arbitraire. La prophétie de Balaam contenait un passage à peu près inintelligible (Num. xxiv, 23) : *Heu, quis victurus est quando ista faciet Deus?* מִשְׁכּוֹר אֵל. Or les inscriptions de Sindjirli font mention d'un royaume de Chamal, dans la Syrie du Nord-Ouest (ܫܡܠܐ). Ce peuple fut détruit par les Assyriens, et complètement oublié. M. Müller traduit cette strophe :

Hélas! qui vivra de Chamal?
Et des vaisseaux viendront de la côte de Chypre et Assur l'humiliera
Et Eber l'humiliera — et lui-même est destiné à la ruine.

Nous aurions voulu faire mieux apprécier la belle découverte de M. le Professeur Müller qui a été pour nous un maître très bienveillant : on ne sera pas tenté de croire que la gratitude entre pour quelque chose dans nos éloges, si on prend le parti de le lire.

Jérusalem.

Fr. M.-J. LAGRANGE.

Atlas scripturæ sacræ. *Decem Tabulæ geographicæ cum indice locorum Scripturæ sacræ vulg. edit., scriptorum ecclesiasticorum et ethnicorum.* Auctore Dr^o RICH. v. RIESS, canonico capitul. Rottenburg. — Friburgi Brisgovix. MDCCCXCVI. Sumptibus Herder.

C'est avec raison que M. le chanoine de Riess ne donne pas à son Atlas le titre de 3^e édition, car c'est vraiment un travail nouveau. Au lieu de l'allemand ou du français employés dans les éditions précédentes, il a adopté la langue latine; mais l'augmentation qui constitue pour ainsi dire une œuvre nouvelle, c'est l'*Index* qui précède les

cartes. En quinze pages grand in-4° très fournies, l'auteur nous présente un dictionnaire géographique de toutes les localités bibliques, d'après la Vulgate, et les principaux écrivains ecclésiastiques ou profanes. Presque toujours une identification avec un nom actuel est proposée, et un renvoi indique l'endroit où le nom se trouve gravé sur les cartes. C'est donc là une très sérieuse et très précieuse innovation, d'autant plus que les identifications proposées sont généralement bonnes.

De plus M. de Riess a revu avec soin toutes ses cartes. Il n'en est pas une seule où l'on ne constate quelque amélioration graphique, ou quelque changement de fond en rapport avec le progrès des études. C'est ainsi que dans la carte du retour des Israélites d'Egypte l'itinéraire est mieux indiqué; dans la carte de Jérusalem aux premiers siècles chrétiens, l'Eglise et le monastère de Saint-Etienne sont ramenés à gauche de la route actuelle de Naplouse, lorsqu'on arrive à Jérusalem actuelle; les mouvements nouveaux sont indiqués, et dans la carte de la Palestine actuelle des corrections, suppressions ou adjonctions très heureuses ont été faites: ainsi Tell abou-Nida est devenu Tell abou-Neda, Kiswe a été remplacé exactement sur l'Aoudjeh, à trois heures au sud de Damas; le Dj. Mesara qu'aucun Arabe ne connaissait auprès du Dj. Osha a été supprimé, ainsi que la mention de *Sassanid Palast* pour les ruines de Meshita. En revanche on a ajouté le village ou Sheick Sâad, célèbre par les nombreux souvenirs de Job. Ces détails montrent avec quel soin cet Atlas a été revu.

La topographie de Jérusalem qu'il présente place la ville de David et le Sion sur la colline inférieure, ce que nous approuvons pleinement; mais nous regrettons de voir que l'auteur n'admet pas toutes les conséquences de son excellent système, et qu'il place la piscine supérieure au nord de la ville actuelle, dans un endroit qui d'ailleurs reste trop indéterminé. La vallée de Ben-Hinnom nous semble aussi trop à l'ouest. Enfin nous ne voyons pas sur quelles autorités peut s'appuyer le Dr de Riess pour placer, au cinquième siècle, le prétoire de Pilate ou église Sainte-Sophie dans l'Antonia.

A part ces réserves, et quelques autres moins importantes, nous croyons très utile le nouvel Atlas de M. de Riess. C'est un travail sérieux, consciencieux, très profitable à tous ceux qui veulent étudier la géographie et la topographie biblique.

Jérusalem.

Fr. Paul. M. SÉJOURNÉ.

Petrus der Iberer, ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts, von RICHARD RAABE. — Un vol. petit in-8° de VIII, 132 et 144 pp. — Leipzig, Hinrichs, 1895.

Le triomphe de l'orthodoxie a fait disparaître bon nombre d'écrits composés dans le feu des passions de la controverse monophysite. C'est une bonne fortune de retrouver la monographie d'un des plus ardents, sinon des plus connus propagateurs de la réaction anti-nestorienne qui aboutit au rejet du concile de Chalcédoine. Un prince Ibère, élevé comme otage à la cour de Théodose le Jeune, s'échappe pour embrasser la vie monastique; il est consacré évêque par Théodose, le compétiteur monophysite de Juvénal au siège de Jérusalem, et, tour à tour en faveur ou en disgrâce, selon les dispositions des empereurs, mais inflexible dans son attachement à ce qu'il croit être la doctrine de Cyrille d'Alexandrie sur l'unité de nature, il meurt (vers 485) après s'être fait dans les chrétientés d'Égypte et de Syrie le missionnaire de l'erreur. Telle est en quelques mots la vie de Pierre l'Ibère; on voit l'intérêt qu'elle présente pour l'histoire de l'Église. Ce qui augmente l'importance du document, c'est qu'il émane d'un contemporain, d'un témoin d'une partie des faits, d'un disciple qui par-

tage l'ardeur religieuse de son héros. La transmission du texte est garantie par deux manuscrits, l'un de 741 ap. J.-C. (Berlin), l'autre de 1197 (British Museum), qui semblent avoir été mis à profit par l'éditeur, M. Raabe, avec le soin convenable. L'ouvrage contient le texte syriaque estranghelo avec les variantes du manuscrit plus récent, une traduction munie de notes substantielles, et une courte introduction. Nous nous bornons, dans cette récénsion, à relever quelques points qui intéressent particulièrement la Palestine.

L'intervention de S. Cyrille d'Alexandrie dans la déposition des reliques de Saint-Étienne est un fait nouveau. Voici le texte de la vie (p. 33) :

Car [Cyrille] avait été invité par la fidèle et orthodoxe reine Eudocie, à venir pour la déposition des os vénérés de l'illustre et très glorieux Étienne, le premier des martyrs et le premier des diacres, et pour accomplir la dédicace du beau temple qu'elle avait bâti en dehors des portes septentrionales de la ville, et il accepta volontiers cet appel. Et lorsqu'il fut arrivé, avec une foule d'évêques de toute l'Égypte et qu'il eut accompli avec honneur la déposition des saints os du premier des martyrs, le quinzième jour du mois de Jār (mai), il fit le 16 du même mois, sur l'invitation de sainte Mélanie, la déposition des saints martyrs perses, des quarante martyrs avec eux au mont des Oliviers, dans le vénérable (1) temple qui avait été aussi élevé brillamment par la reine Eudocie, elle-même, comme il est attesté et écrit dans une inscription sur la paroi ».

Ce texte intéressant suggère à M. Raabe cette simple réflexion : « Comme Eudocie ne doit être venue en Palestine qu'en 444, et que Cyrille est mort cette même année, la dédicace n'a pu avoir lieu qu'en 444. Mais Mélanie n'a pu prendre part à ces solennités à cette date, si sa mort a vraiment eu lieu en 439, comme nous l'avons indiqué d'après Stadler ». Voilà des difficultés sur lesquelles l'éditeur passe bien légèrement ! Eudocie arrive à Jérusalem, et l'année même de son arrivée, elle peut faire consacrer une grande église bâtie par elle ! Cyrille se trouve à cette solennité en mai, l'année même de sa mort que plusieurs placent en juin, et on n'aurait rien su de ce voyage ! Et Mélanie que notre auteur mêle à ces solennités, serait morte cinq ans auparavant ! Ce n'est pas tout, Cyrille de Scythopolis, auteur très au courant des choses de Palestine, savait que l'église de saint Étienne avait été dédiée par Eudocie (2), avant d'être achevée, l'année même de sa mort, le 15 janvier (460). Il serait flatteur pour nous que l'église de Saint-Étienne, qui s'élève en ce moment précisément sur les fondations d'Eudocie, eût été consacrée par le grand docteur de la maternité divine ; mais comment concilier toutes ces données ?

M. Raabe n'a pas tenu compte d'un premier voyage d'Eudocie à Jérusalem qui dut avoir lieu en 438. Nous lisons en effet dans la chronique du comte Marcellin : « *Ind. VII. Theodosio XVII et Fest. coss. (en 439!) : Eudoxia uxor Theodosii principis ex Hierosolymis urbem regiam remeavit, beatissimi Stephani primi martyris reliquias quæ in basilica sancti Laurentii positæ venerantur, secum deferens* » (3).

Eudocie, Mélanie et Cyrille ont donc pu se rencontrer à Jérusalem en 438. Mais dans ce premier voyage, l'impératrice n'a pas dû séjourner longtemps dans la Ville Sainte, puisqu'elle n'y est allée qu'après le mariage de sa fille qui eut lieu en 437. Comment a-t-elle eu le temps de bâtir une grande église, sans parler du témoignage de Cyrille de Scythopolis ? La difficulté paraît insoluble, et il n'est peut-être pas

(1) M. Raabe traduit : *petit*.

(2) Καὶ πρῶτα μὲν τὸν ἐπὶ Στεφάνῳ τῷ πρωτομάρτυρι τοῦ Χριστοῦ νῶν ἄλλειπῶς ἐπὶ τῆς παροικουμένης ἔχοντα, πέμπτη ἡγκαίνισε· καὶ δεκάτῃ μηνὸς Ἰαννουαρίου. *Vit. Euthym.* § 99.

(3) Migne, *P. L.*, t. LI, p. 926.

sans intérêt de remarquer que la vie de l'Ibère ne dit pas expressément que cette consécration eut lieu. Cyrille est invité à faire la déposition des reliques et la consécration de l'église : il ne fait que la déposition. Où se fit-elle? Peut-être commença-t-on les travaux par une crypte qui fut en quelques mois prête à recevoir les reliques du martyr. Car elles étaient renfermées dans une sorte de cavité! C'est un renseignement précieux que nous devons encore au document syriaque, et qui fait remonter aux origines de l'Eglise la constatation de ce *magnum cavum* dont parlait Théodoric au moyen âge et dont on a retrouvé les traces de nos jours!

Au moment où Pierre l'Ibère, parvenu à un âge avancé, allait quitter les environs de la Ville Sainte, un de ses disciples crut le voir en songe accomplissant un dernier pèlerinage aux Saints Lieux. Parti d'un village situé au nord de la ville, « il entra en premier lieu au *martyrium* de saint Étienne, qu'il rencontra en premier lieu. Il descendit dans la grotte et pria devant l'urne funéraire » (p. 99). Voilà deux fois que cet auteur, contemporain des faits, place l'église d'Eudocie au nord, mais il est inutile d'insister, car peut-on encore placer le *martyrium* de saint Étienne au cinquième siècle dans la vallée de Josaphat? Nous faisons surtout remarquer cette grotte, qui pourrait être la partie la plus ancienne du sanctuaire, où saint Cyrille aurait déposé les ossements du premier martyr. D'après le Talmud la lapidation avait lieu du haut d'une estrade de deux mètres. Il est aisé de supposer qu'Étienne a été précipité d'un point élevé d'une carrière. Car celle qu'on a trouvée dans les ruines de la basilique lui est antérieure, puisqu'elle se prolongeait jusque sous les anciennes fondations de la basilique, comme on l'a constaté récemment (déc. 1895). Le lieu de la lapidation du martyr serait devenu la grotte destinée à son culte, devant l'autel principal. Je ne vois pas d'autre manière de mettre d'accord entre eux les faits et deux autorités sérieuses, en supposant que l'auteur de la Vie, toujours soucieux de grandir Cyrille dont il croit suivre la pure doctrine, à quelque peu grossi le but de son voyage à Jérusalem.

Mais continuons notre promenade avec Pierre l'Ibère, elle paraît très topographique pour n'être qu'une vision. Du *martyrium* de saint Étienne il courut à l'église du Golgotha, puis à celle du Saint-Sépulcre. Un autre passage (p. 40, ligne 20) insinue assez clairement que la Croix n'était pas en plein air. Il y avait là au moins un édicule. De là il descendit à l'église de Pilate, puis à l'église du Paralytique et à Gethsémani où se trouvaient plusieurs lieux saints. L'église de la piscine probatique existait donc, connue sous le nom du paralytique. Il monte au Cénacle des disciples, puis à l'Ascension. Ce cénacle des disciples (salle haute) n'est pas le lieu de l'institution de l'Eucharistie, mais l'endroit où le Seigneur instruisait ses apôtres; cette église est mentionnée par le pseudo-Eucher. L'Ibère arrive bientôt à la maison de Lazare, sans que Béthanie soit nommée, et, se rend de là à Bethléem, puis au tombeau de Rachel; il rencontre diverses églises et oratoires sur le chemin, descend à Siloé, remonte à la sainte église de Sion et son pèlerinage achevé, rentre à Beth Tafcha. Ce dernier endroit est à cinq milles, *comme au nord* de Jérusalem. Le village était situé sur le penchant de la montagne, il y avait là une source. La distance et la situation correspondent exactement au site de Beit Ikse, où se trouve un puits qui ne tarit jamais. Beit Ikse est au nord-ouest de Jérusalem, et la nuance du syriaque qui n'a pas été rendue en allemand (*nærdlih*) semble indiquer qu'il ne s'agit pas du franc nord. Je ne vois pas dans quel but M. Raabe compare la racine ܨܦܝ. Un très léger changement d'écriture permettrait de lire en syriaque Beth Tiksa, et dès lors les deux noms concorderaient.

Il y aurait toute une étude à faire sur la topographie de Pierre l'Ibère. Je signale

en particulier dans son voyage au delà du Jourdain sa visite à l'église près du Nébo, que je retrouve sans hésiter dans les ruines du Ras Siaghah, et la manière ingénieuse d'expliquer comment le corps de Moïse se trouvait sous l'église dans une grotte invisible. (p. 85 et s.).

Pierre l'Ibère mourut à Jamnia, dans une villa impériale, l'ancienne propriété d'Eudocié. Nous apprenons ici que la brillante impératrice, constante dans sa dévotion à saint Étienne, avait élevé une église en son honneur, dans ce village « dont les habitants sont Samaritains » (p. 123). Mais Eudocie était rentrée dans le sein de l'Église, tandis que les dernières paroles de l'évêque monophysite furent un anathème au concile de Chalcédoine. On sait que l'erreur se répandit peu en Palestine, surtout depuis la grande réunion des saints Sabas et Théodose dans cette église de saint Étienne où Pierre avait prié.

FR. M.-J. LAGRANGE.

Jérusalem.

The book of Psalms in Hebrew, by J. WELLHAUSEN. — Leipzig, 1895, Hinrichs.

Ce volume est le quatrième, et non le meilleur, d'une collection dont plusieurs fois il a été fait mention dans la *Revue Biblique*. Nous ne dirons pas que ce volume était attendu avec impatience. Depuis longtemps, en effet, il existe une édition critique des psaumes, et M. Wellhausen aurait peut-être bien fait de s'en inspirer davantage. Il est sage, de la part d'un savant, de ne pas méconnaître les travaux faits avant lui, quels qu'en soient les auteurs. L'étude critique des psaumes dont nous parlons n'est qu'une partie des savants travaux du Dr Bickell. Elle comprend tout d'abord l'édition critique du texte hébreu, contenu dans les *Carmina Veteris Testamenti metrica*; elle est complétée par cette traduction allemande du psautier, qui forme l'un des volumes de l'ouvrage intitulé *Dichtungen der Hebræer*.

Nous ne voulons parler ici que de l'édition du texte hébreu d'après les *Carmina*. Les *Carmina* constituent une œuvre critique de première valeur. Ils sont le fruit de longues et savantes recherches de la part de leur auteur. Jusqu'à Bickell, on ignorait complètement les règles de la poésie hébraïque; on en avait même perdu la trace en essayant d'assimiler les poèmes si simples de la Bible aux compositions beaucoup plus compliquées des Grecs et des Latins. Par une induction des plus heureuses, Bickell comprit que c'était bien plutôt dans les littératures congénères qu'il fallait aller rechercher le type des poésies sacrées des Hébreux. Pour les retrouver il essaya d'appliquer aux poèmes bibliques les règles de la poésie syriaque. Le succès dépassa ses espérances et dans une première édition des *Carmina* il recueillit un grand nombre de cantiques hébreux dont il avait établi et l'allure poétique et la strophique. Il continua ses travaux et finit par donner les *Carmina* dans leur état actuel. Beaucoup de critiques sans doute ont été faites à l'œuvre de Bickell. Disons tout d'abord que le savant exégète a lui-même modifié beaucoup de détails dans son œuvre. Tout dernièrement encore, il a reconnu que toute une série de ses poèmes était à remanier, que, par exemple, ce qu'il avait pris pour un vers de douze syllabes (v. g., ps. CXIX), était en réalité un distique composé de deux vers parallèles, l'un de sept, l'autre de cinq syllabes. Il est fort probable que d'autres erreurs du même genre subsistent encore çà et là dans son ouvrage (v. g. dans un certain nombre de poèmes soi-disant composés de vers de quatre syllabes); il est possible aussi que Bickell applique avec trop de rigueur son système à tous les cantiques du psautier. D'autres remarques ont pour objet les retouches que Bickell fait au texte

massorétique si longtemps regardé comme intangible. Souvent, en effet, Bickell ajoute ou retranche des mots, parfois même des membres de phrase; il fait des transpositions, il admet des lacunes, etc... Avant de critiquer ce procédé, il faudrait se souvenir tout d'abord que Bickell lui-même ne regarde pas comme définitives toutes les retouches qu'il se permet, qu'en bien des cas il ne peut faire qu'une hypothèse pour la correction d'un passage sûrement fautif. Il faudrait ensuite lire attentivement la Bible dans l'hébreu et les anciennes versions : on se convaincrail aisément que Bickell n'admet guère plus de déficiences dans le texte actuel que les documents n'en supposent.

La supériorité de la critique de Bickell vient de ce qu'il a des principes, — et des principes sérieusement établis, — à appliquer. C'est à ce point de vue surtout qu'il l'emporte sur Wellhausen. Comme les autres livres de la collection à laquelle il appartient, le *Book of Psalms in Hebrew* est polychrome. Il ne renferme, il est vrai, que deux couleurs, et, somme toute, l'auteur eût aussi bien fait de tout mettre en noir. On apprend bien peu de chose en effet quand on voit marqués en rouge les titres d'un grand nombre de psaumes, les *doxologies* qui terminent les livres du Psautier, les *indications liturgiques* telles que le fameux *Selah*, les *alleluia* des psaumes alleluïatiques. Il y a longtemps que les manuels bibliques nous ont accoutumés à regarder ces divers éléments comme postérieurs, pour la plupart, aux psaumes eux-mêmes. Même Wellhausen aurait pu mettre en rouge le premier verset de quelques autres psaumes (civ, cvi); dans ces psaumes, en effet, le premier verset ressemble fort à un répons ajouté en vue de l'adaptation liturgique.

Wellhausen a également mis en rouge la série des lettres hébraïques dans les psaumes alphabétiques. Ici encore, il aurait pu avoir un peu plus de perspicacité et ne pas laisser le ps. ix-x, à peu de chose près, tel que nous le présente la Massore; le travail de Bickell sur ce psaume est de beaucoup supérieur à celui dont nous faisons le compte rendu. Parfois aussi Wellhausen a signalé dans les psaumes certains versets additionnels, v. g. ps. xxv, 22; xxxiv, 23; il aurait pu signaler aussi ix, 20-21, xiv, 7 et lxxi, 7, li, 20-21, etc.

Tout n'est pas matière à reproches dans le travail de Wellhausen : il propose de bonnes corrections, il signale habilement certaines lacunes. Mais ce qui frappe le plus, c'est l'absence de principes pour la direction de sa critique. Il tient généralement compte du parallélisme. Mais quelle idée se fait-il de la poésie biblique et de la structure des chants sacrés? on ne saurait trop le dire. Pour lui le psaume se divise purement et simplement en deux parties très inégales; le ps. ii comprend quatre paragraphes, quatre strophes sans doute, dont trois ont cent sept membres et l'autre six. Il semble même ne se retrouver qu'avec peine dans les psaumes alphabétiques. Il lui est bien facile par exemple de constater que le ps. xxxvii se compose de strophes de quatre vers, puisque le début des strophes est marqué par la succession des lettres de l'alphabet hébreu. Ces trois ou quatre strophes font exception dans le texte actuel. Wellhausen les admet sans essayer de détruire cette irrégularité et tout comme l'eût fait Rosenmüller ou un auteur plus ancien.

En un mot, le *Book of psalms* est de nature à faire croire que Wellhausen peut produire autre chose que des œuvres de première valeur. Ce livre a d'excellentes qualités; il eût fait faire des progrès à la science s'il fût venu quelques vingt ou trente ans plus tôt. Mais de même que les études de Wellhausen sur les petits prophètes ont eu le malheur de paraître en même temps que l'*Isaie* de Duhm, de même ses études sur les psaumes ont la mauvaise fortune de paraître longtemps après les *Carmina* de Bickell.

XXX.

BULLETIN

La question des Juges (1). — Nous avons reçu les pages suivantes sur un commentaire nouveau du livre des Juges : elles émanent d'une plume très grave et très compétente. Nous ne voulons, pour le moment, que signaler à nos lecteurs l'intérêt des vues exprimées par notre correspondant, en leur rappelant que la *Revue Biblique* est pour de telles questions une tribune ouverte, et que, parmi nous, catholiques, peu de questions appellent une discussion plus urgente que celle que soulève notre correspondant.

« Le livre de M. MOORE est un livre de première valeur au point de vue exégétique, et bien supérieur aux œuvres allemandes de même nature : il excelle par la clarté. Le commentaire est précédé d'une *Introduction* dans laquelle l'auteur traite, en cinquante pages et en neuf articles, les principales questions générales se rapportant au livre des Juges.

« C'est d'abord la place qu'occupe ce livre dans les diverses éditions officielles de la Bible. Mais ce qui nous intéresse le plus, c'est l'analyse que le commentateur fait du livre et les conclusions qu'il en déduit.

« Le livre des Juges comprend trois parties distinctes à première vue. La première (I, 1-II, 5) renferme le récit sommaire de l'occupation de la Terre Promise par les Israélites. Successivement les tribus s'établissent au sud, puis au centre, puis au nord, puis à l'ouest de la terre de Chanaan. Elles ne sont pas d'ailleurs assez fidèles à l'ordre qu'elles avaient reçu touchant l'extermination des anciens habitants : Yahweh les en réprimande. Les chap. II, 6-XVI, 31 constituent le fond même de l'ouvrage : l'histoire d'Israël au temps des Juges. Suivent deux appendices (XVII-XXI) qui logiquement ne font pas suite au corps du livre, mais qui racontent des événements contemporains. Seuls en réalité les chap. II, 6-XVI, 31 présentent une exacte correspondance avec le titre général du livre. Quelle en est donc la vraie nature?

« Elle nous est clairement indiquée par l'introduction (II, 6-III, 6). La génération qui avait été témoin des merveilles accomplies au désert demeura fidèle à Yahweh ; mais ceux qui la suivirent ne l'imitèrent pas : ils se laissèrent initier aux cultes étrangers et l'idolâtrie se mit à progresser en Israël. Dieu châtia son peuple en le livrant au pouvoir de ses ennemis. Le malheur ouvrit les yeux aux Israélites, et, accédant à leurs prières, Yahweh leur envoya des libérateurs ; mais de nouveaux crimes attirèrent de nouveaux châtements, et Israël se pervertissait de jour en jour. « *Temporibus judicium, sicut se habebant peccata populi et misericordia Dei, alternaverunt prospera et adversa bellorum* » (S. Augustin). Comme on le voit, le but de l'auteur n'est pas purement historique. Le but principal est un but moral : il veut mettre en relief cette idée que l'infidélité à Yahweh est toujours punie ; que toutes les fois qu'Israël se détourne de lui, Yahweh le livre aux mains de ses ennemis ; que, par conséquent, le seul Dieu d'Israël est Yahweh, et la seule religion d'Israël le culte exclusif de Yahweh. Il importe de souligner cette idée maîtresse du Livre des Juges : elle est la clef de toutes les assertions de M. Moore.

(1) *Judges*, by Rev. GEORGES MOORE, D.D. prof. of hebrew, Andover theological seminary Mass. — Edinburg, Clark, 1895. (*The international critical commentary of the Holy Scriptures.*)

« Dès l'origine, en Israël comme dans les autres nations, le succès et les revers dans les batailles étaient attribués au Dieu de la nation ! Selon qu'il était offensé par quelqu'un des siens, ou bien servi par son peuple, le Dieu de la nation multipliait les châtimens ou les témoignages de sa faveur. C'est cette idée que les prophètes en Israël développent en mettant de plus en plus en relief le caractère spirituel de Yahweh, le caractère moral du culte qu'il agréé : c'est cette idée qui est si parfaitement exprimée dans le premier chapitre d'Isaïe. Inutiles les observances légales, si celui qui les accomplit n'a le cœur pur et n'est rempli d'horreur pour le mal.

« Un fait contristait les regards du prophète Osée : Israël, après Jéroboam II, entre dans une voie de rapide décadence. Israël ne cesse de prévariquer. Il fléchit le genou devant les faux dieux et leur prostitue l'encens qui n'est dû qu'à Yahweh. Tel est, — le prophète le reconnaît sans peine, — la cause de tous les malheurs présents : tel est le triste augure des maux à venir. Mais un coup d'œil sur le passé révèle au prophète que ces conceptions s'appliquent aux temps anciens comme aux temps présents et que l'intervention providentielle de Dieu dans la vie de son peuple date des premiers jours de son histoire. Osée devait être le dernier prophète du royaume du Nord : la catastrophe de 722 détruit ce royaume que trois quarts de siècle auparavant Jéroboam II avait fait si prospère. D'Israël les conceptions prophétiques d'Osée émigrèrent en Juda. Isaïe y avait inauguré un grand mouvement prophétique ; le règne de Manassé mit ses successeurs à même de comprendre le malheur d'un peuple infidèle à Yahweh. Cette transgression des principes constitutifs de la nationalité juive ne pouvait être punie que par la destruction. Et d'ailleurs cette défection n'était que la continuation d'une série de crimes et d'idolâtries. La captivité, les malheurs à venir devaient être le châtimement de tous les crimes du peuple choisi. C'est d'après ce principe, si fortement inculqué par Jérémie, que les disciples des prophètes adaptent l'histoire de l'antiquité. Le Deutéronome serait le spécimen le plus parfait de ce procédé : aussi les écrivains qui l'ont adopté sont-ils souvent désignés sous le nom d'école deutéronomique. Selon M. Moore, le corps du livre des Juges (II, 5-XVI, 31) appartiendrait en grande partie à cette école : il daterait par conséquent du sixième siècle avant notre ère.

« Mais l'examen attentif du texte conduit bien vite le critique à cette conclusion que l'auteur deutéronomique a mis en œuvre des documents antérieurs. Ce qui lui est propre, c'est avant tout *l'esprit* du livre : c'est surtout dans l'introduction, dans les versets qui servent de préambule aux histoires particulières des divers Juges, que cet esprit se manifeste. Le *fond* même de l'histoire appartient à des sources plus anciennes. Ces sources ne sont pas des traditions orales ; outre que les récits sont trop circonstanciés pour avoir passé tels quels de bouche en bouche pendant plusieurs siècles, l'auteur deutéronomique, s'il les eût rédigés pour la première fois, leur eût donné, à un plus haut degré, l'empreinte de ses conceptions. Le caractère nettement tranché de ces sources suppose qu'elles étaient depuis longtemps fixées par une rédaction écrite. Ces sources étaient-elles une ou plusieurs ? L'auteur deutéronomique a-t-il compilé dans son travail des récits empruntés à diverses collections historiques antérieures ? ou le point de départ de son livre est-il un document déjà complet qu'il a utilisé ? M. Moore conclut en faveur de la seconde hypothèse, en se basant sur de nombreuses remarques d'un ordre purement critique. A ses yeux, la main d'un compilateur prédeutéronomique se fait sentir en maints endroits du livre des Juges ; on en reconnaît la présence à certaines idées propres, distinctes de celles qui caractérisent l'auteur du sixième siècle. Ce livre prédeutéronomique des Juges paraît avoir contenu les histoires d'Aod, de Déborah et de Barak, de Gédéon, d'Abimélech, de Jephté et de Samson. Il est pos-

sible que les histoires narrées dans l'appendice (XVII-XXI) eussent déjà leur place dans ce recueil. Mais ce qui est infiniment plus probable, c'est que l'ancien livre des Juges contenait les histoires d'Héli et de Samuel qui font maintenant partie de I Sam. ; elles se relient naturellement à l'histoire des Juges ; et leur procédé de composition, les réflexions qui accompagnent les récits rappellent, à ne pas s'y méprendre, le langage de l'auteur prédeutéronomique qui nous occupe. Cet auteur, en effet, n'était pas étranger à l'influence des conceptions des Prophètes. Pour lui, comme pour l'auteur deutéronomique, l'oubli de Yahweh et l'idolâtrie sont *fons et origo malorum*. Toutefois le trait distinctif de Jérémie et de l'école deutéronomique est absent. L'ancien livre des Juges nous reporte plutôt au temps où les idées exprimées par Osée se répandirent en Juda, soit au septième siècle, peut-être à l'époque de Manassé.

« La difficulté est donc simplement reculée. Cet ancien livre des Juges, rédigé si longtemps après les faits qu'il raconte, de quelles sources procède-t-il ? Certains récits composites, tels que l'histoire de Gédéon, des différences assez notables de style et de langage, manifestent que l'auteur a mis en œuvre plusieurs documents antérieurs qui se présentent, — l'un d'eux surtout, — comme d'anciens et excellents recueils des traditions d'Israël.

« Au fond, nous nous retrouvons ici en présence d'un phénomène analogue à celui que l'on remarque dans la composition de l'Hexateuque. Un auteur a fait un travail de compilation sur des sources plus anciennes, dont deux sont plus aisées à distinguer. M. Moore les appelle ici J et E, sans toutefois conclure absolument que J soit la continuation du document Jéhoviste de l'Hexateuque, E la continuation du document élohiste. La date de J est des plus anciennes. Écrit en dehors de l'influence prophétique, reproduisant parfaitement l'état de la civilisation et de la société juives aux premiers temps de l'établissement du peuple de Dieu dans la Terre Promise, ce document n'est pas postérieur à la première moitié du neuvième siècle. La date de E est plus difficile à établir, car E est composite. Le vieil élément a toutes les chances d'être contemporain de J : le second élément (E₂) présente des traces d'influence prophétique, en sorte que E pourrait bien dater de la fin du huitième siècle. Certains passages comme celui des « minor judges » (x, 1-5 ; xii, 8-15) ont une histoire indépendante et peut-être plus compliquée. Quant au cantique de Débora, il est plus ancien que tout le reste et probablement emprunté aux recueils poétiques des anciens Juifs, au livre du Yaschar, ou au Livre des Guerres de Yahweh.

« Tels sont les éléments constitutifs du livre deutéronomique des Juges. Ni le préambule (i-ii, 5) ni l'appendice (xvii-xxi) n'en faisaient partie. Les chap. i-ii, 5 sont de l'époque de J ; l'histoire des Danites et de l'idole de Micah (xvii-xviii) émane probablement à la fois de J et de E. — Quant à xix-xxi, on y remarque deux couches aisées à distinguer, l'une très ancienne contemporaine de J, l'autre beaucoup plus récente.

« Résumons. A la base de notre livre actuel sont : un vieux livre des Juges (J) de la première moitié du neuvième siècle ; un autre livre des Juges (E) dont le fond très ancien, contemporain peut-être de J, a été remanié à une époque postérieure (E₂). De ces deux livres, un premier rédacteur du septième siècle a tiré le livre prédeutéronomique. Un siècle plus tard, un auteur deutéronomique a rédigé, d'après le précédent ouvrage, la partie principale du livre actuel des Juges (ii, 5-xvi). Ayant pour but de mettre en relief une idée, il a éliminé tout ce qui, dans la rédaction précédente, ne convenait pas au développement de cette idée. Il a également éliminé les histoires d'Héli et de Samuel qui se rattachent plutôt à l'établissement de la royauté qu'à l'histoire proprement dite de l'époque des Juges. — Le livre prédeutéronomique n'a pas disparu

et, après la captivité, un dernier rédacteur (V^e ou IV^e siècle) a donné au livre des Juges sa forme définitive en combinant et en complétant l'une par l'autre les deux anciennes histoires.

« Nous avons longuement exposé les idées de M. Moore; c'est à l'usage de ceux de nos lecteurs qui sont moins familiers avec les théories nouvelles. Nous laissons de côté ce que l'auteur dit de la chronologie, du texte et des versions, des interprètes du livre des Juges. Que faut-il penser des idées émises au point de vue de la composition?

« Sans doute beaucoup d'exégètes catholiques auraient des réserves à faire touchant les appréciations que notre auteur fait de la valeur historique de chacune des sources. Mais cette question n'est pas à proprement parler celle des sources. Quant à celle-ci, on peut la discuter au point de vue théologique et à un autre point de vue.

« Que dit l'Eglise touchant les auteurs de nos Livres Saints?

« Il est une thèse qu'elle affirme comme dogme de foi et que tout catholique reconnaît : la thèse de l'inspiration. La Bible, *dans toutes ses parties*, est inspirée; c'est le livre de Dieu. Telle est l'affirmation définie aux Conciles de Trente et du Vatican. Mais si les livres saints ont Dieu pour auteur, ils ont aussi un auteur humain. Saint Paul a donné son concours et son concours le plus actif à la rédaction de ses lettres. Dans quelle mesure l'identité de l'auteur humain, l'authenticité humaine est-elle liée à l'authenticité divine? Il nous semble qu'à considérer les choses *en elles-mêmes*, les liens sont des plus larges. Nous ne voyons pas comment l'inspiration de tel ou tel livre serait compromise si l'on venait à nous démontrer que ce livre n'est pas de l'auteur auquel on l'attribue généralement. A considérer les choses *en elles-mêmes*, il importe très peu, au point de vue du dogme de l'inspiration, que tout le Pentateuque soit de Moïse, que le livre d'Isaïe n'ait qu'un seul auteur. Nous ne voyons pas davantage, à considérer les choses *en elles-mêmes*, que la théorie de M. Moore sur les sources et la composition du livre des Juges, compromette en quoi que ce soit la thèse catholique de son inspiration. L'inspiration divine et les procédés de composition humaine sont des faits d'un ordre tout différent, que l'apologétique est très intéressée à ne pas confondre. Et nous concevons parfaitement un auteur très catholique qui reconnaît dans le livre de Job, par exemple, le travail de plusieurs auteurs.

« Nous l'avouerons même : le système préconisé par Moore pour le livre des Juges nous paraît présenter de grands avantages au point de vue apologétique. Beaucoup de nos livres saints présentent, quand on les compare les uns aux autres, — et même quand on compare entre eux divers passages du même livre, — des contradictions apparentes, des apparences d'incohérences. Et l'on a beau faire : il est bien difficile d'admettre qu'un même auteur ait oublié à un tel point la suite de ses idées qu'à quelques pages de distance il contredise, même en apparence, ce qu'il disait plus haut. La difficulté s'évanouit si l'on admet que le dernier auteur s'est borné à reproduire fidèlement, en les combinant, les sources diverses qu'il avait sous les yeux. Nous sommes alors en présence de récits parallèles analogues à ceux des évangélistes par rapport à l'institution de la sainte Eucharistie. Les contradictions apparentes deviendraient aisément, dans cette hypothèse, le cachet le plus précieux d'authenticité pour les documents primitifs du livre en question.

« Il peut se faire que pour certains livres la question présente une difficulté particulière. Il est des livres du Nouveau Testament sur lesquels la tradition catholique est si constante et si explicite, le Concile de Trente est si intentionnellement précis que l'émission d'un doute sur leur auteur pourrait paraître téméraire. Mais tel n'est pas le cas pour la plupart des Livres Saints. Le plus souvent, les exégètes anciens se sont bornés à suivre l'opinion reçue, sans discuter les difficultés auxquelles elle donnait

lieu. Ils procédaient d'ailleurs avec une grande liberté dans les questions de ce genre : il est des Pères qui n'ont pas craint de dire qu'Esdras avait refait tous les livres de l'Ancien Testament. Quant à regarder la question de l'auteur humain comme une question d'orthodoxie, aucun Père n'y a jamais songé. Le livre est de Dieu, voilà la seule authenticité que les représentants les plus autorisés de la Tradition s'appliquent à mettre en relief.

« La chose est plus claire encore pour le livre des Juges que pour beaucoup d'autres. Il n'y a, à son égard, qu'une tradition vague, issue du Talmud, admise par un certain nombre d'exégètes catholiques, et d'après laquelle le livre serait de Samuel. Mais la plupart des auteurs conviennent que cette tradition ne peut être rigoureusement justifiée. Il nous semble donc que la question est d'un ordre purement scientifique, c'est à ce point de vue qu'il faut maintenant l'examiner.

« Est-il impossible à priori de distinguer, dans un livre, les différentes sources d'où il procède ? Pas le moins du monde. Dans un recueil tel que le psautier, nous reconnaissons facilement, grâce aux idées développées, grâce au style même, les poésies d'une époque récente et celles d'une époque antérieure. Il ne faut pas être grand clerc en hébreu pour reconnaître que le psaume *Exurgat Deus* est notablement plus ancien que le psaume *Beati immaculati in via*. De plus, dans les cas certains où les auteurs hébreux font des emprunts à des documents anciens (v. g. en nombre de passages des livres, des Rois et des Paralipomènes), les textes deutéroglyphes nous montrent qu'ils se bornent souvent à transcrire les parties des documents qui cadrent avec leur plan (cf. II Reg. XVIII, 13 ; XX, 19 et Isaïe, XXXVI-XXXIX). S'il en est ainsi, rien d'étrange à ce que l'œil exercé d'un critique puisse s'y reconnaître et déterminer approximativement le nombre des sources et leurs dates probables. Rien d'étrange, pour quiconque examine la question sans idées préconçues, à ce que les traditions de l'histoire primitive d'Israël aient été maintes et maintes fois recueillies dans la suite des siècles, comme des témoignages de la bonté de Yahweh à l'égard de son peuple. Et dès lors il est naturel que ces recueils successifs, fondus plus tard en un même ouvrage, aient conservé l'empreinte de leur époque et du génie particulier de leurs auteurs.

« Peut-être M. Moore pousse-t-il en certains cas la délicatesse de l'analyse jusqu'à la minutie : peut-être y a-t-il place pour le subjectif en quelques-unes de ses conjectures sur l'époque où l'influence prophétique commence à se faire sentir, sur l'époque où les idées d'Osée font place à celles de l'école deutéronomique. Mais les lignes générales de son système ne nous paraissent ni antithéologiques ni antiscientifiques.

« Nous leur sommes d'autant plus favorables qu'elles émanent d'un auteur qui a étudié le texte même du livre des Juges avec une rare compétence, ainsi que le prouve son commentaire. Ce commentaire est en effet très remarquable. Voici comment l'auteur procède : chaque récit historique est d'abord analysé dans ses grandes lignes. Puis au début de chaque paragraphe un titre indique la marche des idées. Vient ensuite l'explication du texte lui-même. Cette explication est disposée d'une façon très ingénieuse. Les résultats généraux de la critique sont exposés sommairement et imprimés en caractères ordinaires : quant aux détails minutieux et aux discussions de textes, ils sont imprimés en petits caractères. Il en résulte que le livre a un double avantage : il est à la portée de ceux qui, tout en connaissant la langue sacrée, se soucient peu des détails minimes du commentaire ; il ne laisse rien à désirer à ceux qui veulent approfondir jusqu'au bout toutes les difficultés.

« L'auteur s'applique à mettre en relief les caractères distinctifs des sources et des documents. Nous aimons surtout à le voir poser et appliquer ce principe que, dans certains endroits, le texte hébreu actuel est inintelligible. Nous sommes tellement ha-

bitués à considérer la recension massorétique comme représentant le texte primitif de nos Livre Saints, que nous avons peine à concevoir qu'un passage soit altéré au point d'être inintelligible. Nous aimons mieux entasser les hypothèses les plus extravagantes que de nous reconnaître en présence d'un texte que les fautes des copistes ont complètement défiguré. Il suffit de lire Rosenmüller lui-même pour comprendre la portée de notre assertion : jamais ou presque jamais il n'avouera que le texte massorétique soit fautif. Le Rev. Moore est plus sage. Au lieu de torturer la grammaire, la syntaxe et le lexique, il préfère reconnaître comme intraduisibles les passages en question. On en trouve un exemple dans le cantique de Débora (Jud. v.). A ses yeux les versets 10-15 sont absolument mutilés. Il les compare à une inscription lapidaire ou à un texte manuscrit, dont une partie aurait été effacée par le temps, et que l'on aurait copiée telle quelle en mettant bout à bout des mots qui primitivement étaient séparés. Ce procédé nous semble préférable à celui des commentateurs anciens. Toutefois l'auteur le pousse un peu loin à notre avis et il est des cas où il rejette sans raison suffisante un sens naturel (cf. v, 8.).

« Au total, le travail du Rev. Moore nous paraît être une mine pour ceux qui désirent étudier le livre des Juges d'une manière approfondie et scientifique. »

Ménéphtah et Israélou. — On lira avec le plus vif intérêt la lettre de M. Flinders Petrie, dans l'*Academy* du 11 avril dernier, sur les fouilles exécutées par lui à Thèbes dans les ruines du Ramesseum, fouilles qui ont amené la découverte d'une stèle funèbre en granit noir, portant une inscription de vingt-huit lignes. L'inscription mentionne la défaite d'un roi de Libye et la destruction de nombre de villes de Syrie, y compris la défaite du « peuple d'Israël ». Le pharaon sous lequel ces exploits se sont accomplis est Ménéphtah. Sur quoi M. Flinders Petrie observe : « That Merenptah about 1200 B. C. left the people of Israel without seed is now a fixed point for biblical criticism : but how this is to be adjusted to our other authorities will be a matter for much discussion. »

Dans la *Contemporary Review* (mai 1896), M. Flinders Petrie, donne de plus amples détails sur sa découverte, et M. Maspero (*Journal des Débats*, 14 juin 1896) l'expose en ces termes : « L'inscription de Menephtah n'est qu'un long hymne à sa louange, d'un style parfois emphatique ; on y lit l'arrivée des Libyens, leur défaite, leur fuite précipitée, l'impression de terreur que la nouvelle du désastre produisit sur les tribus du désert. « Leurs bandes se répétaient entre elles : — Rien de pareil ne nous a frappées, depuis l'âge de la création ! Et tous les vieillards disaient à leurs fils : « — Malheur aux Libyens, c'en est fait de leur vie. Personne ne peut plus voyager sans crainte à travers notre pays, mais notre sécurité nous a été ravie en un seul jour, nos Bédouins ont été comme dévorés par la flamme en une seule année, « Soutkhon notre dieu a tourné son dos à notre chef et il a enlevé d'assaut nos campements : il n'est maintenant que de se cacher, il n'y a de salut que dans une enceinte. » L'Égypte, au contraire, est en liesse, et ses habitants « se criaient l'un à l'autre : — On peut aller maintenant, et circuler au loin sur les routes, car il n'y a plus d'effroi au cœur des hommes ! Et l'on abandonne les postes fortifiés, on ouvre les citadelles, les patrouilles de police sommeillent au lieu de faire la ronde, les malfaiteurs ne franchissent plus les canaux, les sentinelles ne crient plus pendant la nuit : — Arrête, toi qui te présentes sans savoir le mot de passe ; au large ! » Et l'on n'entend plus de gens qui crient : — Celui-ci vient d'être volé ! » Mais les cités sont comme restaurées à nouveau, et celui qui laboure pour moissonner, il mangera de sa récolte. » Et cependant au dehors, l'Égypte, que ses rivaux d'Asie ont crue perdue,

reconquiert du coup tout son prestige... « Les grands se traînent sur la face et les « hauts nul d'entre eux ne hausse plus la tête parmi les Nomades, maintenant que les « Libyens ont été détruits; mais les Khâti sont en paix, le pays de Canaan est prison- « nier en tout ce qu'il avait de méchant, les gens d'Ascalon sont emmenés et ceux de « Gèzer entraînés en captivité, la cité d'Ianouâmim est réduite au néant, *ceux d'Israël* « *lou sont arrachés, il n'y en a plus de graine*, Kharou, la Syrie méridionale, est [triste] « comme les veuves d'Égypte, et toutes les terres sont réunies en paix », sous la main du Pharaon. — *Israilou* est l'équivalent exact, en caractères hiéroglyphiques, de l'Israël biblique, et c'est la première fois que son nom paraît sur les monuments égyptiens de façon authentique. Les tentatives n'ont pas manqué, depuis soixante ans, pour l'y retrouver... La plus sérieuse avait été celle de Chabas, qui, vers 1864, voyant mentionnés à différentes reprises dans des documents de l'époque de Ramsès, certaines gens qui s'appelaient les *Apourlou*, y avait reconnu les *Hébreux*... Plus tard, on remarqua, de différents côtés, que plusieurs des noms énumérés dans les listes de Thoutmosis III, *Joshoup-lou*, *Jakob-lou*, renfermaient l'élément Joseph ou Jacob, uni à l'un des mots qui expriment le concept de la divinité chez les Sémites, et l'on en conclut qu'elles nous avaient conservé le souvenir d'au moins deux des clans qui avaient constitué plus tard le peuple hébreu, ceux de Joseph-el et de Jacob-el. On voit à combien peu se réduisait ce que les textes de l'Égypte pouvaient fournir de renseignements sur l'histoire la plus ancienne de la famille juive...

« La mention d'Israilou dans l'inscription de Ménéphthah est donc une bonne fortune; mais quel parti doit-on en tirer pour l'histoire? Somme toute, jetée comme elle l'est au milieu d'un développement de pure rhétorique, elle nous apprend deux faits certains, l'existence d'une tribu d'Israilou et une défaite que cette tribu avait essuyée récemment. Le scribe qui rédigea l'hymne de Ménéphthah emploie pour marquer cet échec des expressions qui laisseraient croire qu'il s'agit d'un désastre, mais ce n'est là bien certainement qu'une des exagérations habituelles à ses pareils : les textes sont remplis de peuples que chaque pharaon anéantit à son tour sans qu'ils s'en portent plus mal, et il suffisait qu'une tribu eût perdu quelques hommes dans une escarmouche pour qu'un poète de cour adressât au souverain le compliment de l'avoir détruite.

« Où vivaient ces Israilou?... L'ordre dans lequel les autres peuples sont énumérés indique qu'ils habitaient dans le sud de la Syrie; ils arrivent en effet après Askalani, l'Ascalonien, après le Gèzer qui existe encore auprès d'Ascalon à Tell-Djèzer, après Inouâmim que d'autres documents paraissent placer dans la montagne de Juda, et il ne tient qu'à nous de déclarer qu'ils sont tout ou partie des enfants d'Israël installés auprès de Kadesh-Barnéa, après leur sortie d'Égypte... D'autres hypothèses sont possibles et ont été examinées déjà par les savants qui ont tenu en main le texte de l'inscription. M. Petrie, par exemple, admet qu'Israël était divisé à cette époque en deux masses principales, dont l'une serait descendue aux bords du Nil et y résidait encore au moment de la guerre libyenne, tandis que l'autre était demeurée en Palestine et avait continué d'y mener une existence nomade d'Hébron aux plaines de Jezréel : cet Israël oublié au pays serait celui dont Ménéphthah nous apprend l'existence et qu'il avait châtié vertement. Je n'ai pour mon compte, conclut M. Maspero, aucune raison d'adopter une version plutôt que l'autre : je me borne à enregistrer qu'Israël nous apparaît pour la première fois sur un document contemporain, ou peu s'en faut, des faits racontés par ses chroniqueurs dans l'Exode. »

La bible de Lyon 1556. — On nous adresse la question suivante : « Quel est l'auteur d'une traduction française de la Bible imprimée en 1556, chez Jehan Michel,

à Lyon. Le Vieil Testament est traduit sur l'hébreu, le Nouveau sur le grec. Cette édition doit être une édition corrigée de celle parue en 1535 (citée par Fillion, *Essais d'exégèse*, p. 206). Voici qui mettrait mieux sur la voie. Il est certain que les Docteurs de Louvain ont tout simplement reproduit (pour le Nouveau Testament) cette traduction de 1556, en y faisant quelques modifications, je n'oserais dire des perfectionnements. Ils l'ont rapprochée du latin de la Vulgate, ce qui était facile, car elle s'en écarte extrêmement peu, ils ont introduit, — ce dont je ne les félicite point, — sa division par versets numérotés, dont je ne vois pas les avantages pour un texte français (ou en toute autre langue vulgaire), mais dont je vois très bien les inconvénients pour la masse des lecteurs, déroutés par ces chiffres qui viennent au milieu d'une période, et ces coupures perpétuelles qui hachent le récit. Enfin les docteurs de Louvain ont fait quelques corrections de style : moins ils en ont fait, mieux ils ont fait. Le français de 1556, et même de 1535, me paraît fort remarquable et de beaucoup supérieur à celui des auteurs en renom de la même époque. Je désirerais donc beaucoup savoir le nom de l'auteur, et je ne doute point que vous ne soyez à même de le trouver sans peine par vos doctes correspondants de Belgique ou autrement. » — Voici, pour le moment, ce que nous sommes en mesure de répondre, grâce à un de nos amis :

Il est possible que cette Bible soit une des nombreuses impressions de la revision de Nicolas de Leuse (ou de Louvain, 1548), faite elle-même non pas d'après la fameuse version d'Olivetan (1535), mais d'après celle de Lefèvre d'Étaples (1530). Néanmoins les termes de la note engageant à se demander si ce n'est pas simplement l'édition expurgée de la Bible d'Olivetan qui fut donnée en 1556 par René Benoist, curé de Saint-Eustache.

Travaux italiens. — Le 6 février 1896, à Rome, reprise des séances de la « Société des études bibliques. » Le secrétaire annonce d'abord la publication prochaine du volume *Sunti di conferenze e comunicazioni*, qui contiendra tout ce qu'a fait la Société pendant les premières années de son existence. On devra ce volume au Père Cozza, qui a bien voulu, sur demande du conseil directif, s'occuper de sa rédaction. Le Père Gismondi, S. J., a lu une dissertation sur le verset 5 du Psaume 104 (103 de la Vulgate) : *Qui facis angelos tuos spiritus et ministros tuos ignem urentem*. Ce passage, dit-il, a une importance spéciale par l'emploi qui en est fait au chap. 1, vers. 7 de l'épître aux Hébreux ; et c'est précisément cet emploi qui crée la difficulté. Pendant que l'auteur de l'épître établit en cet endroit un parallèle entre Jésus-Christ et les anges, le verset du psaume, si on le lit dans le texte hébreu et sans le séparer du contexte, ne semble pas parler du tout d'anges, mais se devrait traduire : « Tu fais des tourbillons tes envoyés, et exécuteurs de tes jugements les feux flamboyants. » La question étant ainsi posée, il montre comment on doit, pour la résoudre, comprendre la Sainte Écriture toutes les fois qu'on nous y rappelle la participation des anges aux œuvres grandioses du Très-Haut, ce qui arrive dans chaque manifestation par laquelle la Divinité veut se communiquer à l'homme mortel. L'ange devient alors l'âme du phénomène, terrible ou merveilleux, sous lequel le Dieu invisible cache sa majesté. Le Père Gismondi établit ce principe sur de nombreux rapprochements, de nombreuses citations tirées d'autres livres de la sainte Écriture, ce qui permet de conclure que le verset en question a, sous une forme qui pourrait paraître hyperbolique, une signification réelle. Il veut dire que toute l'énergie et la rapidité d'action propre aux anges est au pouvoir de Dieu et qu'il emploie cette force pour être l'âme et le moteur de ces phénomènes de la nature quand ceux-ci doivent exécuter ses conseils ou ses jugements. Ce sens s'accorde merveilleusement avec le

contexte qui tend à exalter la puissance et la grandeur de Dieu se manifestant dans ses œuvres. Il nous montre encore que l'interprétation que saint Paul fait de ce verset est pleinement conforme au sens qu'y a voulu mettre et qu'y a exprimé le Psalmiste inspiré.

M. le cardinal Parocchi, qui présidait, après avoir félicité le conférencier et les membres de la société pour leur travail assidu sur l'Écriture sainte, fait une courte allusion à la méthode qu'il fallait suivre dans ces études. Il y a un danger, dit-il, que doivent éviter les catholiques : c'est celui de croire que, possédant la vérité révélée, et la recevant du magistère infaillible de l'Église, il est presque inutile de faire une recherche scientifique des sources de la Révélation. Au contraire, sans même parler des nécessités de l'apologétique, une parfaite connaissance du dogme n'est possible que si l'on étudie d'une façon critique l'histoire de la révélation. Ce qu'on a fait jusqu'à présent ne suffit pas, car les besoins nouveaux demandent des études nouvelles, qui, tout en conservant dans leur pureté les trésors de l'éternelle vérité, la mettront plus à la portée des intelligences modernes.

A la séance du 5 mars 1896, de la même Société romaine, M. le baron Von Hügel a fait une importante communication sur quelques transpositions de faits que l'on remarque dans l'évangile de saint Luc. Saint Luc nous dit dans sa préface qu'il se propose de raconter tous les faits de la vie de Notre-Seigneur $\alpha\theta\epsilon\tilde{\iota}\gamma\varsigma$, *ex ordine*, par ordre. Comparons sa succession, qui est historique, avec celle de saint Marc d'abord, et celle de saint Matthieu, qui groupe souvent les faits selon les matières, et nous verrons que ce mot veut dire surtout une succession chronologique; une insistance sur le synchronisme et les occasions précises de telles scènes; enfin le rehaussement de certains liens intermédiaires de temps ou de lieu. Mais l'étude des six transpositions de faits, probables ou certaines, opérées par saint Luc dans la période galiléenne de la Vie publique (III, 1-IX, 50), semble bien prouver qu'il ne compte point exclure, par le terme $\alpha\theta\epsilon\tilde{\iota}\gamma\varsigma$, des successions géographiques ou logiques, des combinaisons de deux scènes en une, des agencements surtout théologiques.

1. La transposition de l'ordre des deux dernières tentations au désert (IV, 5-12) semble bien avoir pour cause un motif de succession géographique (désert, montagne, cité sainte, se suivant ainsi par ordre), et un motif théologique. Seul parmi les Synoptiques, saint Luc nous dit qu'à la fin des tentations le diable s'éloigna de lui pour un temps, v. 13, comme seul, plus tard, il marque ce temps comme étant celui de la Passion en disant que Satan entra en Judas (XXII, 13), et en donnant les paroles de Notre-Seigneur aux Apôtres : C'est vous qui êtes demeurés avec moi dans mes tentations (v, 28), et à saint Pierre : Voilà que Satan vous a demandés pour vous cribler comme le froment (v, 31). Or, cet éloignement temporaire de Satan est bien plus à sa place immédiatement après le texte : « Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu, » qui conclut la tentation que saint Matthieu met en second lieu, qu'après le texte « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu n'adoreras que lui seul, » qui termine la tentation que saint Matthieu donne comme la dernière.

2. La transposition de la scène de l'expulsion lors d'un sabbat dans la Synagogue de Nazareth (IV, 16-30), semble bien avoir pour cause un motif doctrinal. Saint Luc, en effet, place cette scène à deux versets de distance de la précédente, tandis que saint Marc la met à une distance de quatre chapitres et demi, pleins de faits qui se retrouvent tous, et, à trois exceptions dans le même ordre, chez saint Luc à la suite de la scène de Nazareth. Or, les liens de la transition de temps et de lieu sont bien précis chez saint Marc et s'accordent tout à fait avec les probabilités; tous s'y acheminent, peu à peu, jusqu'à Nazareth; tandis que saint Luc, s'il est explicite quant aux deux

faits incontestables de la venue à Nazareth (v, 16) et de la rentrée à Capernaum (v, 31), ne nous empêche, par aucune circonstance de temps, de rattacher la chaîne des faits parallèles à ceux donnés par saint Marc, comme les précédant à ce point de la succession chronologique que l'ensemble des faits demandera. Et saint Luc lui-même semble bien rappeler la chronologie de saint Marc, car ces grandes choses faites à Capernaum, dont nous avons entendu parler, que ses compatriotes y objectent à Jésus (v, 23), ne peuvent être que les miracles décrits par saint Marc avant, et par saint Luc après cette scène. La transposition semble avoir pour but de mettre comme programme en tête de la prédication et de la vie de Notre-Seigneur, la doctrine de ce jour-là, savoir qu'aucun prophète n'est accueilli avec honneur dans sa patrie, et l'événement de son expulsion hors de la ville. Doctrine et fait prophétique et typique de son expulsion par les Juifs et de la vocation conséquente des Gentils : *illorum delicto salus est gentibus*, dit le grand maître de saint Luc (Rom. XI, 11).

3. La scène à Nazareth a pris chez saint Luc la place précise qu'occupe, chez saint Marc, la vocation des quatre premiers apôtres. Cette vocation, saint Luc nous la donne, v, 1-11, des qu'il peut en trouver la première occasion, après que Notre-Seigneur est revenu par Capernaum au lac. C'est bien réellement à ce moment qu'aura lieu la pêche miraculeuse, qui, comme elle concerne la vocation des apôtres, est fondue par saint Luc en une même scène avec la vocation antérieure proprement dite. Autrement il faudrait admettre deux vocations complètement distinctes, et expliquer pourquoi saint Marc et saint Matthieu ne disent mot de la seconde, saint Luc ne dit mot de la première, et comment encore saint Luc arrive à représenter Notre-Seigneur déjà en rapports préalables avec Simon (v, 3-6). La scène pourrait donc s'appeler *confata*.

4. La transposition de la vocation des Douze, vi, 12-16, est très simple. Saint Marc décrit l'affluence des foules et la fréquence des miracles, III, 7-12, évidemment en un lieu de facile accès, et fait après monter Notre-Seigneur sur la montagne et y procéder à la vocation des Douze. Saint Matthieu y rattache le sermon sur la montagne. Saint Luc au contraire, commence par la vocation sur la montagne (vi, 12-16) et finit par l'affluence et les guérisons dans la plaine, vi, 17-19, où il fait faire à Notre-Seigneur un sermon pareil au sermon de saint Matthieu, vi, 20-49. Mais l'opposition n'est qu'apparente, si nous nous représentons le lieu du sermon comme un plateau élevé. Saint Matthieu insiste surtout sur son élévation saint Luc sur son étendue, selon les différents côtés, et de l'auditoire, et de la doctrine que chacun développe spécialement.

5. La scène de la pécheresse dans la maison du pharisien (vii, 36-50) est sans doute différente de celle de la femme dans la maison du lépreux, donné par saints Marc et Matthieu (xiv, 3-9, xxvi, 6-13). Dans le second cas, en effet, il s'agit d'une personne juste qui, debout, fait sur la tête une onction funéraire; dans le premier cas, c'est une pécheresse, qui, accroupie, pleure sur les pieds du Sauveur et les essuie de ses cheveux. La parabole et son application, la rémission de ses péchés, tout cela est bien distinct de l'autre scène. Cependant les scènes ont lieu pendant un repas chez un nommé Simon, il y a une femme avec un vase d'albâtre plein de parfums dont elle oint Jésus, des murmures qui s'ensuivent, et un discours de Notre-Seigneur en réponse à ces murmures. De plus, saint Luc ne nous donne point la scène à Béthanie, importante pourtant; et dans la scène qu'il décrit, on voit deux particularités remarquables : nous n'apprenons le nom de l'hôte qu'accidentellement, dans le cours de l'histoire (v, 40), et nous trouvons une onction des pieds qui semble bien moins à sa place, comme simple expression de douleur, que ne l'est l'onction de la tête

comme anticipation de la sépulture. Ici encore nous aurions une scène *conflata*, composée et de la scène de la pécheresse donnée seulement par saint Luc, et de certains détails pris par lui de la scène de la personne juste, qu'il n'a point cru nécessaire de rapporter indépendamment.

6. La transposition de la venue des parents de Jésus et de son mot à propos d'eux (VIII, 19-21) semble bien provenir de la tendance générale de saint Luc à ménager autant que possible la réputation des parents de Notre-Seigneur comme celle des Apôtres de Notre-Seigneur, et de mettre en pleine lumière la grandeur de Marie. Il omet le motif incrédule du voyage des frères de Jésus, tel que le donne saint Marc (III, 20-21), tout comme plus tard il omettra la prophétie et le fait de la fuite de tous les Apôtres (Marc XIV, 26, 50 ; Matth. XXI, 31-56). Il retranche le motif bien certain du voyage de sa très sainte Mère (tout comme c'est lui qui nous a plutôt donné la Salutation angélique et le *Magnificat*) en mettant l'arrivée de la famille et le mot de Notre-Seigneur après son premier groupe indépendant de Paraboles (celle du semeur et du chandelier) (VIII, 4, 18). Dans l'explication de la première, il avait dit que le grain qui tombe en une bonne terre, représente ceux qui, en écoutant la parole de Dieu, la conservent dans un cœur bon et excellent, et portent du fruit par la patience (V, 15). Et voici que les siens arrivent et qu'il leur dit : « Ma Mère et mes frères sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la pratiquent (V, 21) ». Après l'exhortation parabolique, il donne l'exemple parfait.

A la fin de la séance, le secrétaire, don Francesco Faberi, présente aux membres quelques récentes publications sur la sainte Écriture. Il commence par un petit livre de M. Loisy *les Etudes bibliques*, dans lequel l'auteur a réédité les plus importants articles qui ont paru dans *l'Enseignement biblique* et que l'on peut considérer comme un petit traité méthodique très utile à qui étudie l'Écriture sainte. Il parle ensuite d'un article de M. Lévesque sur l'inspiration, publié dans la *Revue des facultés catholiques de l'Ouest* (décembre 1895), qui y reprend les théories exposées par M. Loisy [*inexact*] et les fortifie d'observations nouvelles et originales. Il présente encore le premier fascicule de la *Revue Biblique* de cette année en appelant l'attention sur un article du Père Lagrange, qui termine son étude sur les sources du troisième évangile par un résumé très important de la question synoptique (1).

Il a été beaucoup parlé ces temps derniers de la découverte d'un fragment des Hexaples. Elle est due à M. Mercati, un des docteurs de la bibliothèque Ambrosienne, et elle a été l'objet d'un rapport de M. Ceriani à l'Institut lombard (*Rendiconti*, ser. II, vol. XXIX, 1896). Le ms. coté *Ambrosianus B. 106 sup.* (XIII^e ou XIV^e siècles) est palimpseste : l'écriture est un belle minuscule grecque du X^e siècle. Le ms. premier était écrit sur de grands feuillets qui ont été pliés et rognés pour former le ms. actuel. Les feuillets conservés contiennent environ onze psaumes hexaplaïres. M. Ceriani a donné comme spécimen le psaume XLV, 1-4 ; il est écrit en six colonnes : l'hébreu en lettres grecques, Aquila, Symmaque, les Septante, Théodotion, plus une colonne de leçons isolées des Septante. La colonne qui contenait l'hébreu a donc été omise, sans doute par le fait de l'incapacité des scribes grecs à la transcrire : mais la colonne y supplée qui donne l'hébreu transcrit en grec et vocalisé, importante contribution à la connaissance de la prononciation soit du grec, soit de l'hébreu au III^e siècle. Le fait que des portions des Hexaples étaient encore copiées au X^e siècle

(1) Les comptes rendus de la *Société romaine d'études bibliques* sont empruntés par nous aux *Analecta iuris pontificii* de M^{re} Batlandier.

est une surprise et qui en laisse espérer de nouvelles. — Le même M. Mercati a trouvé dans le ms. *Ambrosianus* C. 301 *inf.* des fragments étendus d'une version latine d'un commentaire de Théodore de Mopsueste sur les psaumes. [P. B.]

L'article sévère du R. P. Méchineau, S. J. (*Études religieuses*, partie bibliogr., 30 avril 1896), sur les *Institutiones biblicæ* (Gênes, 1895) de l'abbé Dondero, professeur au séminaire archiépiscopal de Gênes, nous dispense de nous attarder à signaler ce spécimen d'exégèse. Le R. P. Méchineau conclut ainsi : « Heureux pays [est-ce bien *heureux pays* qu'il convient de dire?] que celui où l'on peut laisser ignorer aux jeunes troupes presque toutes les positions occupées par l'ennemi, sans crainte de compromettre le succès de la bataille! Mais, avouons-le, *en dehors de l'Italie*, la lutte est trop vive entre la critique rationaliste et l'autre, que j'appellerai la critique rationnelle, pour que l'on puisse permettre à nos étudiants ecclésiastiques d'ignorer jusqu'à l'existence des théories que nous opposent nos adversaires contemporains. » Le R. P. est-il bien sûr que l'Italie soit le seul pays où les étudiants ecclésiastiques ignorent ce que l'abbé Dondero n'enseigne pas? [P. B.]

Travaux français. — Dans la séance du 27 mars dernier de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres, M. HEUZEY annonce que les fouilles de Tello ont mis à jour une série de plaquettes de terre portant des plans gravés et accompagnés de légendes. On y voit des terrains, des champs, avec leurs divisions, leurs orientations, leurs limites et les canaux qui les irriguent (1). Dans les plans d'habitation se trouvent marqués les distributions, les entrées et les communications intérieures. Enfin, des tracés plus importants de contreforts ou même de tours saillantes indiquent des édifices sacrés ou même des parties d'enceintes fortifiées analogues à celle que porte la statue de Gudea. Ces documents graphiques devaient être en rapport avec les nombreux contrats et autres actes semblables au milieu desquels ils ont été trouvés dans les mêmes dépôts. Ils en étaient les pièces justificatives et formaient un véritable cadastre des propriétés, surtout de celles qui constituaient le domaine des grands temples du pays (2).

Dans la même séance, M. OPPERT conteste que dans la nouvelle inscription de Nabonide publiée par le P. Scheil, il soit fait mention de la *fin* du royaume d'Assyrie. Il s'agirait d'une guerre entre Assurbanipal et Chiniladan (3).

En présentant à l'Académie (séance du 10 avril) un mémoire de M. Jensen sur l'inscription hittite, découverte par MM. Hogarth et Ramsay, et qui surmonte un bas-relief de style assez grossier, sur lequel on lit le nom d'un Moutallou, roi de Milidda, qui vivait sous Sargon, roi d'Assyrie, et fut tué par lui, M. MASPERO rappelle qu'il a déjà signalé les premières études sur le déchiffrement des textes de ce genre que M. Jensen a publiées dans le *Journal de la Société orientale allemande*. C'est la première fois, ajoute-t-il, qu'un essai de cette nature nous rend un nom connu appartenant à une langue possible. Il semble donc que M. Jensen soit vraiment dans la bonne voie et que nous soyons sur le point d'obtenir la solution du problème hittite.

(1) Notre collaborateur le P. Scheil en avait déjà publié de semblables, provenant de Niffer et Sippara, dans le *Rec. des Travaux* XVI, 36; XVII, 33, 34.

(2) Cf. Scheil, *Rec. des Trav.* XVI, 36.

(3) Tous les autres savants qui se sont occupés de ce texte, tels MM. Maspero, Hommel, Winckler, Lehmann, Pinches etc. se rangent, sans conteste, à l'avis du P. Scheil. Voir, en particulier, le commentaire historique de l'inscription, par L. Messerschmidt (*Mittheilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, 1896, 1).

M. AMELINEAU rend compte des fouilles qu'il a faites de novembre 1895 à mars 1896, aux frais d'une petite Société française (séance du 29 mai), à la nécropole d'Abydos, déjà étudiée pendant dix-huit ans par Mariette. M. Amelineau a apporté comme pièces justificatives de nombreuses photographies attestant l'importance de ses découvertes. Cette communication amène M. MASPERO à présenter un certain nombre d'observations, qui, il faut le dire, sont de véritables réfutations des théories produites par l'érudit précédent, spécialement sur l'âge des monuments en question.

M. le professeur Lucien GAUTIER, de la faculté protestante de Lausanne, a su mettre à profit son séjour en Palestine. Il publie une seconde édition de son charmant récit de voyage, *Au delà du Jourdain* (Genève, Eggimann, 1896). Le Salt, Djerach, Araq el Emir sont bien décrits avec des illustrations très réussies. Le petit volume et des plus attrayants. Les mêmes qualités se retrouvent dans les articles de la *Revue chrétienne*, « Au pays des Philistins ». Nous ne discuterons pas les identifications proposées par l'auteur avec beaucoup de réserve. On se demande cependant comment il a pu dire que la tradition qui place le baptême de l'eunuque à Aïn-Diroueh est moins ancienne et moins abondamment documentée que celle de Aïn-el-Haniyeh. Je ne crois pas qu'il existe sur la question un témoignage antérieur à celui de saint Jérôme qui conduit à Aïn-Diroueh. Mais plutôt que de chercher querelle à M. Gautier, nous aimons à le remercier de sa sympathie pour la *Revue Biblique* qu'il cite toujours avec honneur. L'esprit de secte est étranger à ses récits. Puissent les lecteurs de la *Revue chrétienne* ne pas s'en scandaliser! [L.]

Nous signalons l'apparition d'une publication périodique, le supplément trimestriel de la *Revue de l'Orient chrétien*. Nous ne saurions mieux faire connaître le but que poursuit la nouvelle revue qu'en citant les lignes suivantes de M. le baron Carra de Vaux : « La rédaction de la *Revue de l'Orient chrétien* présente aujourd'hui au public « le premier fascicule du supplément trimestriel. Ce supplément ne constituera pas un « organe distinct de la *Revue*, et il ne différera d'elle ni par son esprit ni par son but. « Son unique fonction sera de donner place aux travaux capables de servir, d'une manière plus ou moins directe, la cause de l'Union, mais que leur longueur ou leur « caractère trop savant ou trop spécial permettraient difficilement d'insérer dans la *Revue* bi-mensuelle. » L'Union, ou plutôt la réunion des Églises d'Orient à l'Église catholique, tel est donc le but que veulent atteindre des écrivains comme MM. le baron Carra de Vaux, le baron d'Avril, l'abbé Pisani, les RR. PP. Scheil, Dominicain, Michel, des Pères Blancs. Ces noms garantissent, avec la grâce de Dieu, un succès vivement désiré par tout cœur catholique. La *Revue Biblique* salue cordialement sa nouvelle sœur d'Orient et lui souhaite longue vie et prospérité. [F. R. G.]

Travaux allemands. — C'est encore la question de « la conscience » de Jésus qui traite M. le Dr Erich Haupt dans sa brochure sur les *affirmations eschatologiques de Jésus* (*Die eschatologischen Aussagen Jesu*, Reuther, Berlin, 1895). Son étude est originale, indépendante, et les vues pénétrantes n'y font pas défaut. Le système le plus ordinaire dans les cercles protestants libéraux est que Jésus a conçu le royaume de Dieu à la manière d'une apocalypse juive, avec un triomphe matériel. M. Erich Haupt proteste vivement contre cette interprétation qui ne compromet pas seulement la connaissance que Jésus avait de l'avenir, mais qui dénature complètement et son esprit et le caractère de son œuvre. Sans que j'aie su reconnaître s'il confesse la divinité du Sauveur, il refuse de lui attribuer ce messianisme vulgaire. Jésus, selon lui, admettait

l'autorité de l'Ancien Testament, il en employait les images, mais sa conception du royaume de Dieu était nouvelle : c'était l'union de l'âme à Dieu. D'ailleurs les textes eux-mêmes suggèrent facilement que Jésus enseignait une double forme du royaume de Dieu, le royaume de Dieu déjà commencé dans sa personne et dans sa mission, le royaume de Dieu complété lorsqu'il serait après sa mort revêtu de la gloire et de la puissance de juger le monde. C'est cet achèvement du royaume que caractérise « sa venue ». C'est par une simple image qu'elle est surtout rattachée à la fin du monde et au dernier jugement, « car la parfaite réalisation du royaume de Dieu a pour conséquence le jugement, c'est-à-dire la décision sur la situation que chacun a prise durant sa vie » (p. 154). La pensée de Jésus s'élevait donc bien au-dessus de ces germes d'apocalypses qui constituaient comme un fond d'idées juives, et c'est par la transcendance de cette pensée une fois reconnue qu'il faut juger les expressions des discours eschatologiques, au lieu de les prendre trop à la lettre. Mais M. Erich Haupt dépasse visiblement la mesure lorsqu'il affirme que Jésus n'a jamais combiné sa *venue* avec la catastrophe juive. Cette combinaison si évidente dans les textes serait uniquement l'œuvre des apôtres qui auraient mal compris et dénaturé les paroles du maître ! Indépendamment des raisons théologiques, il faut reconnaître que l'accord des trois synoptiques est trop frappant : il n'y a rien de certain dans la catéchèse apostolique, si Jésus lui-même n'a pas mis sa venue et la ruine de Jérusalem dans une relation spéciale. Mais est-il donc impossible ici de passer entre Charybde et Scylla ? Ne peut-on respecter à la fois la pensée de Jésus et l'autorité des Écritures ? Ne peut-on admettre, par exemple, que les évangélistes, tout en reproduisant fidèlement les paroles de Jésus, ont laissé transpirer quelque chose de leurs appréhensions sur la fin prochaine du monde ? Le R. P. Corluy répondait d'avance : Si l'on a cru devoir soutenir le contraire, c'est qu'on a craint de compromettre sans cela la véracité de la parole inspirée. Mais, à notre humble avis, cette crainte est sans fondement, l'apôtre saint Paul n'enseigne rien de précis sur la proximité de la fin du monde ; mais la manière dont il s'exprime nous révèle quelle était sur cet objet son opinion personnelle en dehors de toute influence de l'inspiration. Il lui semblait non-seulement possible mais probable que la génération contemporaine ne s'éteindrait pas avant l'époque de la fin du monde présent, etc. (1) ».

Il y a donc dans les discours eschatologiques comme le reflet de deux pensées, celle de Jésus et celle des apôtres portés à croire à une parousie prochaine et fulgurante. Celle de Jésus seule est enseignée, celle des apôtres n'est que soupçonnée à travers les expressions et l'arrangement qu'ils ont donnés aux paroles de leur maître. Dès lors il ne faut pas oublier la théorie maîtresse des anciens sur l'endroit clair qui explique l'endroit obscur. Il y a assez d'endroits dans l'Évangile pour montrer que Jésus savait qu'il avait commencé une œuvre de longue haleine, le royaume de Dieu, fondé par lui et qui devait prendre en lui son achèvement glorieux. Il y a assez d'endroits pour montrer combien son idéal du royaume et du jugement était élevé au-dessus des idées grossières de ses compatriotes et de ses disciples. Cependant, même lorsque sa pensée monte à ces hauteurs, Jésus se sert toujours des formes sensibles dont le jugement avec son appareil de catastrophes était toujours revêtu. Le jugement et le royaume étaient deux idées corrélatives : chaque progrès dans le jugement devait être un progrès dans le royaume, aussi le jugement était-il comparé aux douleurs de la femme qui enfante pour la joie. Le jugement et la royauté de Jésus étaient commencés au jour de la résurrection, mais la ruine de Jérusalem devait être pour les disciples une manifestation plus éclatante du nouvel ordre de choses et par consé-

(1) *Science cathol.* 1887. p. 245.

quent une image du dernier jugement. En engageant chacun à la vigilance, Jésus nous faisait comprendre que cette grande scène que nous imaginons si tragique ne sera que le sceau du jugement qui s'accomplit pour nous à chaque jour et à chaque heure. La connaissance du jour où s'exercera le jugement qui sera le dernier nous importe très peu. Si telle est la pensée générale de Jésus, c'est dans ce sens que nous devons interpréter ses expressions eschatologiques, quand bien même l'arrangement de certaines phrases, le contraste de certains mots, le heurté de certains rapprochements suggérerait que les disciples ont imparfaitement compris le rapport des réalités à la figure. C'est ici qu'il faudrait faire la part de la rédaction évangélique, qui ne peut pas nous tromper sur la substance de l'enseignement, mais qui peut le rendre moins clair : « Plus on examine ce discours, et plus on se convainc qu'il dût être impossible aux disciples de faire dans la prophétie le discernement de son double objet » (1). Tout cela soit dit à titre de renseignements sur une question dont il faut apprécier la gravité et les difficultés. [L.]

Pour une certaine école allemande, représentée par Keim, Hausrath, Holtzmann, Steck et Clemen, c'est un résultat acquis à la critique que l'auteur du troisième évangile et des Actes des Apôtres dépend de Josèphe, l'historien juif. Cette thèse a été soutenue récemment encore dans un ouvrage de Krenkel, *Josephus und Lukas, der schriftstellerische Einfluss des jüdischen Geschichtschreibers auf den Christen* (Leipzig, 1894). Le critique allemand trouve une telle quantité de points de contact, tant pour la forme que pour le fond, entre les deux auteurs, qu'il conclut avec certitude : « Luc a connu tous les ouvrages de l'historien juif et y a puisé abondamment pour la composition du troisième évangile et du livre des Actes. » Les derniers écrits de Josèphe datant de l'an 100 à 104 de notre ère, il est à peine besoin de mentionner cette autre conclusion de Krenkel : Luc, le médecin et le compagnon de saint Paul, ne peut être l'auteur des deux écrits qui lui sont attribués. Le Dr Belser, professeur d'exégèse catholique à l'université de Tubingue, a soumis cette thèse à un examen sérieux et approfondi dans un intéressant travail publié par la *Theologische Quartalschrift*, 1895, p. 634 et s., et 1896, p. 1 et s., et arrive à un résultat diamétralement opposé.

Parmi les nombreuses ressemblances de langue et de style qui existaient entre saint Luc et Josèphe, Krenkel signale les mots τὸ παιδίον « enfant » ; αὐξάνειν « croître », πορεύεσθαι « voyager », νύξ « nuit », πόλη « porte », etc. Autant vaudrait, observe avec ironie le professeur de Tubingue, signaler aussi que pour dire « et » saint Luc se sert du mot καί, exactement comme Josèphe. Il serait fastidieux de rapporter ici le détail des discussions philologiques sur les prétendues analogies linguistiques existant entre saint Luc et Josèphe, p. ex. à propos de λίμνη Γεννησαρέτ, ou du prologue du troisième évangile et de l'introduction de « La guerre judaïque » de Josèphe. Qu'il suffise de citer la conclusion du Dr Belser. « Il y a sans doute certaines particularités communes à saint Luc et à Josèphe, mais il s'en faut qu'elles ne le soient qu'avec ce dernier ; elles font partie au contraire de l'usage de la langue grecque en général et en particulier de celle que nous trouvons dans Thucydide. Saint Luc aussi bien que Josèphe était très familiarisé avec la Bible des Septante : tous deux lui ont donc naturellement emprunté nombre d'expressions et de locutions ; mais tous deux connaissaient aussi la littérature grecque, il n'est pas étonnant qu'ils se soient approprié certaines choses puisées dans ce trésor. »

Parmi les analogies portant non plus sur la langue, mais sur le contenu, Krenkel

(1) R. P. Corluy, *loc. cit.*, p. 285.

cite tout d'abord les indications de saint Luc relatives au recensement dont il parle au commencement de son Évangile (II, 1 et 2). Ces indications seraient empruntées à Josèphe : saint Luc cherchant un motif plausible pour expliquer comment celui que tout le monde appelait Jésus de Nazareth, était né à Bethlehem, crut le trouver dans le recensement dont parle Josèphe (*Antiq.*, XVII, XIII, 5, etc.); mais l'évangéliste ne prit garde que ce recensement avait eu lieu l'an 6 après J. C., et étendit à l'univers entier, ὅλη ἡ οἰκουμένη, ce que Josèphe disait seulement des Juifs : ἐπορεύοντο πάντες ἀπογράφεσθαι. Le Dr Belser montre avec évidence que cette prétendue méprise de saint Luc n'existe pas en fait. Josèphe parle d'un recensement, exécuté par Quirinius, immédiatement après la déposition d'Archelaüs, l'an 760 de Rome, qui se fit exactement suivant le type romain : tous les Juifs durent déclarer, devant les fonctionnaires romains, au lieu de leur domicile, leurs noms et leur fortune. Cette mesure que Josèphe appelle : ἀποτίμις, amena un soulèvement des Juifs. Tout autre est le recensement dont parle saint Luc, à l'occasion de la naissance de Jésus. Il eut lieu avant la mort d'Hérode, vers l'an 748; cependant par tolérance Auguste permit à Hérode de suivre les usages nationaux des Juifs : ceux des Juifs qui tenaient à faire constater leur appartenance aux anciennes tribus d'Israël allaient se faire inscrire dans le lieu d'origine de leur famille. Aussi saint Luc donne le nom d'ἀπογραφὴ à ce recensement, entièrement distinct de celui dont parle Josèphe. Saint Luc connaît d'ailleurs ces deux recensements et prend soin de les distinguer; il dit expressément dans son Évangile (II, 2), que des deux recensements auxquels est attaché le nom de Quirinius, celui qui eut lieu vers le temps de naissance de Jésus, fut le premier, αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο. Dans les Actes, V, 37, il mentionne le second, celui qui amena le soulèvement des Juifs et dont parle Josèphe. — D'autre part, il paraît certain, et cette opinion est admise par Zumpt, Hushke et Wandel, que Josèphe fait aussi mention du premier recensement dans les *Antiquités* XVII, II, 4; il rapporte en effet que plus de 6.000 pharisiens, ayant refusé le serment d'obéissance à l'empereur et au roi, furent condamnés par le roi à payer une amende pécuniaire. Il ressort du contexte de Josèphe que ce fait eut lieu les dernières années d'Hérode le Grand. Le recensement dont parle saint Luc, est l'unique occasion où l'on ait pu exiger ce serment : l'empereur Auguste, ayant toléré que ce recensement se fit suivant les formes judaïques, exigea sans doute, comme compensation, qu'on lui rendît l'hommage solennel du serment de fidélité. Mais pourquoi Josèphe n'a-t-il pas parlé plus clairement de ce premier recensement? La seule réponse satisfaisante paraît être au Dr Belser que « Josèphe a de propos délibéré évité de parler du recensement qui eut lieu l'année de la naissance de Jésus, parce qu'il savait que les chrétiens attachaient à ce fait la plus grande valeur, puisqu'ils le mettaient en rapport avec la naissance du Christ. »

L'auteur discute de même les autres emprunts que saint Luc aurait faits à Josèphe : les quatre indications chronologiques de III, 1-2; le passage sur la vie de saint Jean-Baptiste (III, 3-18); le nom de *bienfaiteurs* que les nations donnent à leurs oppresseurs (XXII, 25); la distance de Jérusalem à Emmaüs, etc. La conclusion est toujours la même : il n'est pas démontré et même il est tout à fait invraisemblable que saint Luc se soit servi de Josèphe. A propos d'Emmaüs, notre auteur fait observer que Josèphe parle évidemment de *Kolounieh*, la colonie des vétérans romains, et que, d'après la meilleure leçon, il place cette localité à 30 stades de Jérusalem; ce qui répond parfaitement à la vérité. Saint Luc a en vue une autre localité, distante de Jérusalem de 60 ou de 260 stades, suivant les leçons divergentes manuscrites.

La conclusion du Dr Belser va plus loin encore. « Josèphe, dit-il, a dû connaître les écrits de saint Luc; et c'est à dessein qu'il a passé sous silence ou dénaturé cer-

ains faits, parce qu'il savait l'importance que les chrétiens y attachaient ». Cette assertion se base non seulement sur la manière détournée dont Josèphe parle du premier recensement de Quirinius, mais aussi sur le silence qu'il garde sur le vrai motif de la mort du Précurseur et aussi sur le sort de Judas de Galilée, dont il est parlé dans les Actes (v, 37). Josèphe ne voulait pas confirmer les faits racontés par saint Luc et cherchait même à les présenter sous un autre jour, par hostilité contre le christianisme. [J. B. P.]

L'âge de l'homme, par le prof. P. Schanz, forme le second cahier des *Biblische Studien*. D'un pareil nom on pouvait attendre des vues plus originales. C'est un résumé excellent de ce qui se dit sur la question depuis quelques années. L'auteur admet sans sourcilier qu'il n'y a pas de chronologie biblique parce qu'il peut y avoir des lacunes dans les généalogies du chapitre v de la Genèse, comme il y en a dans les généalogies des évangélistes. Il faut encore protester, puisque la vigoureuse synthèse de notre collaborateur M. Robert semble avoir passé inaperçue (*R. B.*, 1893, p. 605); ou plutôt il faut distinguer. Non, il n'y a pas de chronologie biblique dont le résultat soit enseigné par l'Esprit-Saint ou par l'Eglise, mais il y a certainement dans nos textes bibliques une intention chronologique. Elle est absente des généalogies évangéliques, mais aussi on ne nous indique pas dans l'évangile à quel âge chaque patriarche a engendré. Il y a là une différence qu'on s'obstine à méconnaître, ce qui n'avance à rien pour la solution de la difficulté. On ajoute qu'il n'y a pas de chronologie biblique parce que nous avons trois recensions différentes de ses éléments. Cela prouve bien que nous ne sommes tenus de nous arrêter à aucune des trois, mais cela prouve-t-il que la recension souche n'en contenait pas? Sachons gré à M. Schanz d'avoir reconnu que les « dates fabuleuses des anciens ne peuvent servir à confirmer les chiffres bibliques, qu'elles tendraient plutôt à rendre suspects » (p. 11). Entre les trois recensions, il préfère celle du texte hébreu. La conclusion dernière est d'ailleurs inattaquable : il ne peut y avoir sur ce point de désaccord entre la science et la foi. Comme résultats de la science, l'auteur croit qu'il faut concéder sensiblement plus de 8000 ans avant Jésus-Christ. [L.]

L'excellente collection intitulée *Porta linguarum orientalium* s'augmente d'un dix-huitième petit volume (1). La méthode est toujours la même, parfaitement adaptée aux besoins des étudiants. Comme les fragments araméens de la Bible sont peu nombreux, ils figurent intégralement dans la chrestomathie avec des renvois qui constituent un commentaire grammatical très complet. Il serait à souhaiter que ce manuel fût traduit en français pour suppléer à une lacune regrettable. L'éditeur a prévu le cas d'une plus large diffusion en donnant en latin le cadre des paradigmes. [L.]

Vient de paraître une nouvelle concordance de l'Ancien Testament. L'auteur est M. le Dr Salomon Mendelkern. Elle comprend les particules et les noms propres. Nous n'en avons vu que le prospectus, où l'auteur prétend que la première concordance, celle du Dominicain Hugues de Saint-Cher, a dû son origine au désir de vaincre dans les disputes théologiques. Comme les concordances ont beaucoup d'autres utilités, nous signalons celle de M. Mendelkern. Le prix est de 150 marks. [L.]

Le 3^e cahier de 1895, de la Revue allemande de Palestine a paru fort tard (2), sans

(1) *Kurzgefasste Grammatik der Biblisch-Aramäischen Sprache*, von D. Karl Marti (Berlin, Reuther und Reichard, 1896).

(2) Il ne nous est parvenu qu'en mars 1896.

date. Il contient des plans anciens et récents du plus haut intérêt. Nous n'avons pas non plus à nous plaindre du bulletin si nourri de M. Benzinger sur les publications de Palestine : la *Revue Biblique* y figure maintenant et y est traitée avec égard. Sommes-nous trop ambitieux de demander quelque chose de plus ? Plusieurs inscriptions que nous avons éditées, et traduites, paraissent comme pour la première fois, dans un médiocre état. Nous citerons en particulier la mosaïque de Medaba (*R. B.*, 1892, p. 639 et 1895, p. 241, avril), et plusieurs inscriptions de Djérach. En cela nous n'entendons nullement critiquer l'honorable M. Schumacher dont les plans et dessins sont excellents, et dont les voyages datent de 1891. Peut-être regrettera-t-on de l'avoir fait trop attendre. [L.]

Le grand explorateur africain, Carl Peters, dont l'astre a beaucoup pâli dans ces derniers temps, a publié une étude sur l'emplacement d'Ophir, où Salomon envoyait ses flottes : *Das goldene Ophir Salomos* (Munich, 1895). Après un aperçu sur la littérature de son sujet, l'auteur examine les quatre théories relatives à Ophir. Il rejette sans discussion celle qui traduit Ophir par « au loin » ou « au sud ». Il rejette de même l'opinion de ceux qui placent Ophir en Italie, parce que dans ce pays il n'y a jamais eu d'or ni d'éléphants. Il n'admet pas davantage l'hypothèse de ceux qui placent Ophir dans les Indes, à l'embouchure de l'Indus. Les Israélites, dit-il, n'auraient jamais pu fournir les équivalents de la quantité énorme d'or qu'ils ramenaient d'Ophir, s'ils l'avaient acquis par voie d'échange ; d'autre part, il n'est pas probable que les riverains de l'Indus auraient toléré des travaux miniers dans leur pays. Quant à l'étymologie prétendue sanscrite des produits d'Ophir, l'auteur lui préfère une étymologie égyptienne. Il est partisan lui-même de l'opinion qui regarde Ophir comme situé au sud-est de l'Afrique. Le nom même d'Ophir l'indiquerait ; ce nom vient de אפר, AFR « être rouge », d'où a été formé le nom latin *afer* et la forme adjectivale *africa*. Le point précis où Salomon faisait prendre l'or est dans la région du Sambesi dans le pays de Sofala, très riche en or, où l'auteur a découvert des ruines auxquelles il attribue un caractère phénicien, à 300 kilomètres de la côte. « Tout ce système, au jugement de la *Theologische Literaturzeitung*, est construit sur du sable. » [J.-B. P.]

Travaux anglais. — Mrs. Dunlop Gibson poursuit ses *Studia Sinaitica*. Le cinquième volume de la collection (Cambridge, 1896) contient plusieurs pièces intéressantes de la littérature apocryphe dans leurs versions syriaques ou arabes, avec facsimilés et traductions : *Anaphora Pilati*, *Recognitions de Clément*, *Martyre de Clément*, *Prédication de Pierre*, *Martyre de Jacques fils d'Alphée*, *Prédication de Simon fils de Cléophas*, *Martyre de Simon fils de Cléophas*. Mesdames Wis et Gibson ne se sont pas contentées de dresser le catalogue des manuscrits syriaques et arabes du couvent de Sainte-Catherine ; nous avons pu constater cette année que, grâce à leurs conseils, la bibliothèque est beaucoup mieux disposée. Le ms. syriaque palimpseste des évangiles est déposé dans un écrin donné par Mrs Lewis, et on ne peut en le feuilletant que rendre hommage au zèle infatigable de ceux qui l'ont déchiffré. Mrs Gibson est sévère pour la légende du martyre de S. Clément. Dire qu'elle ne peut intéresser que les curieux du *folk-lore* est un peu dur. [L.]

Madame Lewis a bien mérité que le manuscrit syriaque du Sinaï portât son nom. Dans un troisième voyage au Sinaï, elle a achevé le déchiffrement interrompu ou incertain sur certains points. Les presses de l'Université de Cambridge ont donné le résultat de ces nouvelles investigations en couleur bleue mélangée à une partie du

texte déjà connu en noir. Le même volume, un magnifique in-4°, contient la traduction de tout ce que renferme le palimpseste, une introduction de Mrs Lewis qui relève les particularités les plus importantes du ms. et une liste en grec et en anglais qui permet de le comparer au texte de Hort et Westcott. Rien n'a donc été épargné pour mettre ce document important au service de tous, même de ceux qui ne savent pas le syriaque. On s'accorde maintenant, depuis M. Wellhausen jusqu'au R. P. Durand, à innocenter ce ms. de la charge d'hérésie au sujet de la virginité de Marie. C'est très bien vu, mais les expressions ont dû paraître choquantes, et je persiste à croire que c'est par réaction que le ms. Cureton a tant insisté sur la virginité de la mère de Dieu. [L.]

L'esprit ingénieux de M. Rendel Harris se plaît aux problèmes délicats qui s'agitent autour du *Diatessaron* de Tatien. Le commentaire de S. Ephrem n'est accessible qu'à ceux qui savent l'arménien, et ils sont rares, de plus ce n'est qu'une traduction. M. Harris a cru qu'il serait possible de serrer de plus près la pensée du maître de l'église syrienne en la cherchant dans les travaux de ses disciples. Il a donc mis en face de la traduction latine de la version arménienne quelques passages d'Ishodad de Merv, auteur nestorien (vers 850), de Moïse Bar-Kepha son contemporain, de Bar-Salibi et de Bar-Hebraeus, les trois derniers monophysites. La plupart de ces fragments étant inédits, c'est en tous cas un service rendu aux lettres syriennes. On peut mesurer ainsi la grande influence exercée par Ephrem et par le *Diatessaron*, mais il ne peut être vraiment question de restituer d'une manière suivie le texte de saint Ephrem. A la page 83, la traduction anglaise fait dire à Ishodad : « Alors le jour du jugement est quelque chose de plus grand que le Père ». Il semble qu'il faut voir là une phrase interrogative, concluant par l'absurde. Il ne connaît pas ce jour : sous-entendu : et pourtant il connaît le Père... serait-ce donc que ce jour est plus grand que le Père ? non, donc il le connaît en réalité. C'est d'ailleurs la pensée d'Ephrem. Ces fragments d'Ishodad sont pleins d'intérêt et font vivement désirer que son œuvre soit publiée intégralement : peut-être serait-on ainsi mieux édifié sur la nature de son nestorianisme qui ne paraît guère. Il évite une confusion d'Ephrem qui voit la Vierge Marie dans la Marie qui cherche le Sauveur ressuscité, et rejette une conjecture dubitative de ce Père, que Jésus a mouillé la parcelle qu'il donnait à Judas « *ne cum pane etiam testamentum daret* ». M. Harris fait remarquer l'intérêt de tout cela pour l'histoire de l'Église. [L.]

Ce sont surtout les égyptologues qui auront à se réjouir des travaux publiés dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* de l'année 1895. Il faut tout particulièrement mentionner la continuation du savant commentaire de Lepage-Renouf sur le *Livre des Morts*. L'assyriologie est, elle aussi, bien représentée. Les *Euphratean Stellar Researches* de Robert Brown fournissent de précieux et intéressants renseignements sur la cosmographie chaldéenne. La *Lamentation de la Fille de Sin* donne à M. Pinches l'occasion d'une ingénieuse hypothèse sur l'origine première de la Légende d'Istar. Notons enfin la publication annotée, par le Rev. Johns, de plusieurs lettres de Sennachérib à son père Sargon. Mais ce qui nous intéresse le plus, ce sont les travaux qui se rapportent de plus près à la science biblique proprement dite. Parmi eux nous mentionnons avec plaisir l'*Essai* de S. A. Strong intitulé *Some Assyrian alliteratur texts*. On sait que le point de départ des études sérieuses sur la vraie nature de la poésie hébraïque a été l'examen attentif des poèmes allitératifs de la Bible tels que le Ps. CXIX ; dans ces sortes de poèmes, en effet, on sait exactement où le vers hébreu commence, où il finit : il est dès lors plus facile d'en étudier la vraie

structure. S. A. Strong donne de très curieux exemples de procédés semblables dans la littérature assyrienne. Parmi les tablettes qu'il étudie, il en est qui sont très régulièrement divisées en strophes d'égale longueur, et, de plus, chaque vers de la strophe débute par le même signe, et, par suite, par la même lettre. Espérons que ces documents, joints à plusieurs autres déjà étudiés, jettera une plus vive lumière sur la question de la poésie assyrienne. S'il était absolument certain, comme le dit S. A. Strong, que ces poésies assyriennes sont écrites d'après un procédé métrique proprement dit, elles seraient plus compliquées, plus avancées que la plupart des autres poésies sémitiques anciennes. Il est impossible que l'étude de cette question n'apporte pas quelques données nouvelles touchant la poésie biblique elle-même.

Dans le numéro de février, le Rev. Margoliouth propose une interprétation nouvelle de la phrase célèbre de l'Ex. 111, 14 אֲדִיחָה אֲשֶׁר אֲדִיחָה. S'attachant à la théorie, qui donne pour étymologie au mot יָחַד l'hiphil du verbe דָּוָה (tomber en bas, *hiph*, envoyer), il a traduit ainsi la phrase de l'Exode : *J'enverrai ce que j'enverrai*, et il commente cette phrase en ces termes : « Je vous enverrai du ciel une loi en rapport avec le plan insondable de ma Providence. » Selon le mot de l'auteur, cet essai est une tentative, une tentative ingénieuse.

Le même numéro contient un commentaire du texte araméen des additions de Théodotien au livre de Daniel par le Dr Gaster. L'auteur entre dans beaucoup de détails et s'applique surtout à comparer le texte araméen avec les LXX et le grec de Théodotien. Le résultat de cette comparaison est que l'araméen est plus primitif et plus correct. Il ne dépend pas des LXX avec lesquels il présente de notables divergences; s'il est en rapports plus étroits avec Théodotien, les différences sont encore assez considérables pour prouver qu'il est antérieur. Le Dr Gaster croit que le texte araméen est l'original et des Septante et du grec de Théodotien — Ce texte araméen favorise d'ailleurs le rétablissement du grec primitif de Théodotien, si souvent enrichi d'interpolations empruntées aux LXX, surtout dans l'hymne des Trois enfants. Cette étude du Dr Gaster est une bonne contribution pour l'étude des versions grecques des parties deutérocanoniques de Daniel.

L'étude la plus considérable concernant la Bible est celle du Rev. C. J. Ball sur le *Testament de Jacob* souvent appelé : *Bénédiction de Jacob*. Les difficultés extraordinaires de ce passage ne doivent pas faire admettre *a priori* l'impossibilité absolue d'en éclaircir peu à peu les dernières obscurités. Il est une ressource qui a été jusqu'ici peu exploitée : la critique textuelle. Le Rév. Ball en fait largement usage. A ses yeux les lois de la syntaxe hébraïque, les lois de la pensée et de la logique, les lois de la poésie doivent être considérées comme des lois sacrées. Ces principes sont d'une justesse indiscutable : le seul dont l'application peut présenter des difficultés est le second; il est à craindre que plus d'une fois l'on ne distingue pas avec assez de soin les lois fondamentales de la pensée humaine des lois subjectives que chaque esprit, — l'esprit du critique comme celui des autres, — a pu se créer. Le travail du Rév. Ball est sérieux : il discute chaque leçon anormale avec soin, impartialité, perspicacité. Les LXX, le texte samaritain, la Peschitto, le Targum d'Onkelos, la Vulgate de saint Jérôme, lui fournissent des variantes plus nombreuses qu'on ne le croirait tout d'abord et des corrections importantes. Si nous avons des réserves à faire, la première est relative à la date que le Dr Ball assigne à la rédaction définitive de cette pièce ; tirés surtout de la critique interne du texte, les arguments qu'il invoque ne nous ont pas convaincu de la nécessité d'attribuer cette poésie aux premiers temps de la monarchie davidique. Sur le mot שִׁילָה (ou plutôt שִׁלָּה comme ont lu les anciennes versions), l'auteur s'explique avec clarté. Le texte massorétique actuel, qui signifie

« jusqu'à ce qu'il vienne à Siloh », est inadmissible. — Au lieu de וְלֹא־יָבֹא l'auteur émet l'hypothèse d'une lecture וְלֹא־יָבֹא : « jusqu'à ce qu'il vienne sain et sauf » (comme un roi au retour de la bataille) : cette hypothèse ne nous semble pas conforme au parallélisme. Nous préférons la lecture וְלֹא־יָבֹא que le Dr Ball, loin de la rejeter, rapproche ingénieusement des paroles de saint Jean : $\epsilon\lambda\epsilon\tau\alpha\ \tau\alpha\ \psi\alpha\lambda\omicron\varsigma$ (Jean 1, 11) et qui est du reste confirmée par les versions. [XXX.]

L'ouvrage de M. Kenyon, *Our Bible and the ancient Manuscripts* (Londres, Eyre and Spottiswoode, 1895) est une œuvre de vulgarisation que l'auteur offre aux étudiants, à tous ceux qui, épris d'amour pour les Saintes Lettres veulent à l'aide des ressources de la critique se mettre en contact plus parfait avec le texte original. Avant d'aborder les grands travaux, il est bon de se faire une idée nette, précise, des principes élémentaires de la critique textuelle. Ce qui fait le mérite de cet ouvrage, c'est d'être un résumé très clair des renseignements puisés aux meilleures sources. Pour faciliter l'intelligence des rapports des différentes versions avec le texte, d'ingénieux diagrammes, comme des arbres généalogiques, montrent d'un seul coup d'œil la dépendance, la filiation, l'antiquité de ces versions. Vingt-six fac-similé photographiques, avec l'indication exacte de la réduction, mettent sous les yeux du lecteur une page entière des principaux manuscrits. Voici en quelques mots le contenu de l'ouvrage : Exposition des principales sources d'erreur dans la copie des manuscrits; méthode pour retrouver le vrai texte sous les variantes; moyens : manuscrits, versions, citations des Pères. — De l'écriture et de la forme extérieure des manuscrits. — Histoire du texte hébreu, les manuscrits massorétiques. — Anciennes versions qui nous permettent d'atteindre un texte pré-massorétique. — Histoire du texte du Nouveau Testament. — Les principaux manuscrits du texte. — Les anciennes versions. — La Vulgate. On termine par l'histoire de la Bible anglaise. Sur ces deux derniers points on pourrait faire quelques réserves au point de vue de l'histoire et des principes. Mais, en somme, c'est un excellent petit manuel pour les étudiants. [E. L.]



ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

AU COUVENT DOMINICAIN DE SAINT-ÉTIENNE, A JÉRUSALEM

PROGRAMME DE L'ANNÉE SCOLAIRE 1896-1897 (octobre à juillet).

Theologia dogmatica. — *De Deo uno et trino* (1^a pars). Feria II^a, IV^a et Sabbato, hora 8^a a. m.

A. R. P. Alph. AZZOPARDI.

Theologia moralis. — *De pœnitentia et de matrimonio* (3^a et suppl.). Fer. III^a, V^a et VI^a, hora 8^a a. m.

R. P. Paul-Marie SÉJOURNÉ.

Jus Canonikum. — Fer. IV^a et V^a, hora 10^a a. m.

A. R. P. Alph. AZZOPARDI.

De Ecclesia. — Fer. II^a et VI^a, h. 3 1/4 p. m.

A. R. P. Alph. AZZOPARDI.

Philosophia. — *Metaphysica specialis*. Fer. II^a, III^a, IV^a et Sabb., hora 8^a a. m.

R. P. ...

Exégèse du N. Testament. — *Épître aux Romains*, lundi et mardi, à 10 h. m.

T. R. P. Marie-Joseph LAGRANGE.

Exégèse de l'A. Testament. — *Les Psaumes*, mercredi et samedi, à 3 1/4 s.

R. P. Ant. JANSSEN.

Introduction. — *Le texte et les versions de l'A. T.*, vendredi, à 10 h. m.

T. R. P. Marie-Joseph LAGRANGE.

Géographie de la Terre Sainte. — *Pérée et Palestine méridionale*, mercredi; *topographie de Jérusalem* (Anc. Test.), samedi, à 10 h. m.

R. P. Paul-Marie SÉJOURNÉ.

Langue hébraïque. — *Cours de grammaire*, lundi et vendredi, à 3 1/4 s.

R. P. Ant. JANSSEN.

Langue araméenne. — *Cours élémentaire*, mercredi et samedi, à 3 1/4 s.

Cours supérieur, mercredi et samedi, à 9 h. m.

R. P. Jacques RHÉTORÉ.

Langue arabe. — *Langue littéraire*, mardi et jeudi, à 9 h. m.

R. P. Jacques RHÉTORÉ.

Langue parlée, lundi et vendredi, à 9 h. m.

R. P. Ét. DOUMETH.

Langue arménienne. — Lundi et vendredi, à 9 h. m.

R. P. Jacques RHÉTORÉ.

Langue assyrienne. — *Inscriptions et grammaire*, samedi, à 4 1/2 s.

T. R. P. Marie-Joseph LAGRANGE.

Promenade archéologique, le mardi soir de chaque semaine.

Excursion de la journée entière, le premier et le troisième jeudi de chaque mois.

Voyages :

I^{er}, du 8 au 22 octobre. — Jéricho, les bords du Jourdain, le mont Nébo, Madaba, Meschitta, Dibân, l'Arnon, Rabbat-Moab, El-Kerak, Machéronte, Callirhoë, Baal-Méon.

II^e, du 15 au 21 février 1897. — Gifneh (Gophna), Tibneh, Kefr-Haris (tombeau de Josué), Naplouse, Sebastieh, Tallouza, Aouerta, Loubban, Silo, Sindjel, Kefr-Malik, Taiyebbeh (Ophra, Ephrem), Rimmon (Petra Rimmon).

III^e, du 25 avril au 15 mai. — Emmaüs-Nicopolis, Ramleh, Lydda, Césarée de Palestine, Caïffa, le mont Carmel, Saint-Jean d'Acre, Tyr, Sidon, Deir el-Kamar, CœléSyrie, Baalbeck, Batanée, Trachonitide, Hauran, la patrie de Job, Jérasch, Ammân, Arak el-Emir, Beth-Nimrin, le Jourdain.

NOTA. — MM. les ecclésiastiques qui suivront les cours de Saint-Thomas pourront acquérir le titre de docteur.

La pension est de 150 francs par mois, tout compris, même les frais de mouture et pourboire pour les excursions. Les voyages sont à raison de 15 francs par jour, mais la pension est réduite au *prorata* des jours.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^{ie}. — PARIS.

L'INSPIRATION DES LIVRES SAINTS

LETTRE AU R. P. LAGRANGE

Laissez-moi, mon Très Révérend Père, vous remercier de l'honneur que vous me faites en me communiquant vos idées sur l'inspiration des Livres Saints. C'est évidemment en considération de l'Amérique, où vous avez, — je me flatte de le savoir, — un bon nombre d'amis, que vous m'avez donné la primeur de vos pages sur l'inspiration biblique (1). « Nous avons essayé, dites-vous, de satisfaire les *théologiens*, nous avons peut-être mécontenté quelques *exégètes*. » Il est bien embarrassant de faire un choix maintenant entre exégètes ou théologiens, satisfaits ou mécontents. L'on se demande avec une certaine anxiété : N'est-il donc pas nécessaire d'être exégète pour être bon théologien ? Et lorsqu'on n'est pas encore arrivé à être l'un ou l'autre, que restera-t-il à faire ?

*
* *

Vous commencez par une réfutation des systèmes protestants sur l'inspiration. La difficulté étant de concilier ces deux faits : Dieu est l'auteur des Saintes Écritures ; des hommes aussi sont réellement les auteurs de ces livres, vous n'avez pas de peine à montrer que les protestants ont tour à tour exagéré l'un ou l'autre de ces faits. A l'origine, ils ont soutenu une dictée de Dieu qui faisait de l'homme une pure machine en supprimant totalement son activité intellectuelle ; — ensuite et par réaction, ils ont réduit l'action divine à ne plus être autre chose que celle qui suscite tous les bons livres. Je crois qu'il serait très intéressant d'étudier l'évolution de leurs théories. Ils ont eu eux aussi, en Angleterre, il y a une douzaine d'années, l'idée de faire un *Symposium* sur la question de l'inspiration. Le problème était posé en ces termes : « Dans quel sens la Bible doit-elle être appelée parole de Dieu (2) ? » Avec des ministres protestants de toutes les dénominations, un rabbin, un évêque catholique ont ex-

(1) *Revue biblique*, avril 1896.

(2) Ces articles ont été réunis en volume, *A Clerical Symposium on Inspiration* (London, 1884).

posé la doctrine de leur Église. Le dernier article récapitule et critique tous les autres. Il est du D^r Farrar. Pour lui, la Bible est un monument, un récit, *a record*, de la Révélation. L'expression « parole de Dieu » n'est pas biblique du tout : elle a pu être l'origine d'une « conception superstitieuse de la Bible qui a conduit les hommes à ces horreurs trois fois exécrables de l'Inquisition ! » Quand les Apôtres nous retracent l'origine et le développement de l'Église naissante — « *christianity* », — nous entendons la voix de Dieu qui nous parle dans l'histoire du monde. C'est dans ce sens seulement que la Bible est la parole de Dieu. De l'autre côté de l'Océan, un an après l'encyclique *Providentissimus Deus*, au mois d'octobre 1894, le jour de la fête de saint Luc, un synode d'évêques protestants s'assemblait à New-York, « sous la direction du Saint-Esprit, pour l'extension du royaume de Dieu ». Et avec toute la gravité que donne la conscience de leur responsabilité à des hommes qui pensent « avoir reçu le dépôt de la foi » et se croient obligés de rendre compte à Dieu de la manière dont ils auront rempli cette obligation sacrée (*preeminently sacred*), « ils rappelaient sur le dogme de l'inspiration la vérité de Dieu », cette vérité que tout ministre s'est engagé solennellement à croire, à prêcher, à défendre. En face des « nouveautés d'expression qui leur paraissent subversives des vérités fondamentales de la religion du Christ », ils croyaient de leur devoir de protester. Protestation qui fut sans influence s'il en faut croire le D^r Hodge, qui signalait en janvier 1896 (1) cette lettre collective comme à peine digne d'une mention, tombée qu'elle était dans l'oubli presque à son apparition.

D'autres au contraire crient bien haut que nous serons délivrés bientôt de cette croyance à l'infailibilité de la Bible. « Les esprits distingués comprennent enfin que la Bible n'est inspirée que parce qu'elle nous inspire, *inspired because inspiring* (2). » C'est beaucoup mais ce n'est pas autre chose. Et tous ceux qui ont su inspirer de grandes pensées « montrent bien qu'ils sont eux-mêmes inspirés ». Peut-être n'est-il pas très loin de cette doctrine si explicitement naturaliste, le chanoine Cheyne, professeur d'Écriture Sainte à Oxford, quand il expose ses vues sur la Bible dans son nouveau livre sur Isaïe (3) : « La Bible est sans nul doute le véhicule des messages spirituels adressés du ciel aux âmes que peuvent atteindre « les choses d'En Haut ». C'est aussi « un monument (*record*) du développement de la

(1) *The Independent*, 8 jan. 1896.

(2) *The Arena*, jan. 1896, p. 188.

(3) *Introduction to the Book of Isaiah* (London, 1895), p. X.

vie spirituelle chez les Israélites, et de l'expansion progressive de la pensée de ce peuple sur quelques-uns des sujets les plus élevés ».

Qu'y a-t-il au fond de tout cela? Derrière ce vague d'expression, quel résidu surnaturel trouverait-on? Je me demande souvent si ces doctrines ne sont pas acceptées, parce qu'elles recèlent, au milieu de beaucoup d'erreurs, cette grande idée, quelquefois trop oubliée, remise en valeur de nos jours par quelques catholiques, à savoir, que le cœur a sa part et sa grande part dans le rôle de l'intelligence et de la foi, « que l'adhésion même à la vérité évidente a quelque chose de volontaire ». Ces penseurs ont « étudié avec complaisance le caractère jusque-là peu remarqué de la certitude propre aux vérités morales, et la théorie même de la connaissance a fait une place à l'action personnelle de celui qui voit et croit (1) ». Tout ce que disent les protestants de l'homme intérieur, de l'âme régénérée, des expériences chrétiennes, du témoignage du Saint-Esprit, de l'inspiration qui se reconnaît par la présence de l'Esprit-Saint toujours vivant en nous, — est-ce que tout cela ne voudrait pas dire au fond que pour avoir la certitude en matière de religion, il faut certaines conditions morales? Et comme cela est vrai, leur doctrine se maintient jusqu'à un certain point. Ne pensez-vous pas, mon Père, qu'il y aurait un grand avantage à faire la lumière sur ce point et à montrer à nos frères séparés comment la doctrine catholique réunirait dans une sublime synthèse les parcelles de vérité, — toujours précieuses, — qu'ils possèdent? Toute œuvre de paix sera toujours une œuvre de lumière.

Voilà pourquoi, mon Révérend Père, vous prétendez exposer d'une façon précise la doctrine de l'Église sur l'inspiration, ou plutôt l'interprétation qui rend le mieux compte des formules extrêmement sobres et générales, dans lesquelles l'Église a enfermé le dogme de l'inspiration. A vos yeux, c'est une base sur laquelle il faut tout d'abord s'entendre. Rien ne sert, pensez-vous, de répéter des formules : Les Livres saints sont inspirés, Dieu est leur auteur. Le théologien a la mission d'expliquer ces formules, c'est-à-dire, en définitive, de projeter sur elles les lumières d'une explication qui permette d'en sonder toutes les profondeurs. Et saint Thomas est naturellement le guide choisi par vous. Cette œuvre de lumière faite, vous espérez que les difficultés de l'exégèse et de la critique pourront se résoudre plus facilement, et vous nous promettez de les aborder.

Je crains un peu, comme vous, que les exégètes ne soient pas tous satisfaits. Ils voient devant eux une si nombreuse série de problèmes !

(1) L. Ollé-Laprune, *les Sources de la Paix intellectuelle* (Paris, 1892), p. 94.

Ils n'admettront pas qu'on ait le temps de faire des théories *à priori* sur l'inspiration. Peut-être, diront-ils, n'avons-nous pas si grand besoin de ces spéculations d'un autre âge. Nous savions très bien que l'Église n'a dit que deux mots sur l'inspiration : Dieu est l'auteur des Livres saints parce qu'ils sont *inspirés*. Et l'Église a fait sagement de se retrancher dans cette brièveté de langage. Car la question n'est pas mûre encore : elle n'est pas assez étudiée. Supposez que le concile du Vatican, reprenant ses solennelles assises, veuille définir plus nettement la nature de l'inspiration : que ferait-il ? Vraisemblablement, il convoquerait les docteurs et recourrait à leurs travaux pour voir où en est sur ce point la science dans l'Église, car l'initiative particulière est sans cesse agissante dans cette Église si fortement disciplinée. Si les docteurs avaient passé leur temps à reproduire les controverses médiévales, auraient-ils fourni les éléments d'une interprétation de la doctrine catholique qui fût en rapport avec les nécessités de notre siècle, au lieu de celles d'une époque définitivement passée ?

Puisque vous tenez à suivre une bonne méthode, la meilleure n'aurait-elle pas été d'amasser tous les faits qui rendent difficile à comprendre, à première vue du moins, que Dieu soit l'auteur de la Bible ? Nous sommes en face d'une question de fait : Comment *a-t-il plu* à Dieu d'inspirer la Bible ? Il aurait pu le faire de différentes manières, c'est très vrai. Mais encore comment l'a-t-il fait ? Dès lors, on ne peut rien dire *à priori*. Il faut prendre nos Livres canoniques, les examiner sous toutes les faces, savoir comment ils sont et ce *qu'ils sont*, avant de savoir comment ils sont inspirés. Il semble qu'il soit nécessaire d'examiner leur contenu, les procédés et les méthodes suivant lesquelles les auteurs les ont écrits, le but qu'ils se proposaient. Alors seulement, de tous ces faits étudiés attentivement, rapprochés les uns des autres, jaillira de la lumière. On pourra dire : Voilà comment ils sont inspirés, voilà ce qu'est l'inspiration. Mais établir votre théorie auparavant, *c'est trop tôt*.

Et d'autres cependant diront : *c'est trop tard*. Non, il ne faut pas nous attarder à chercher des principes de solution là où l'on ne peut pas les rencontrer. Depuis saint Thomas, bien des choses ont progressé, l'étude littérale de la Bible en particulier, et après le travail immense fait sur ce livre dans notre siècle, bien des difficultés ont été soulevées que saint Thomas n'avait pas même prévues. Comment aurait-il pu résoudre des questions qu'il ne s'était pas posées ? Est-il beaucoup de théologiens qui soupçonnent les problèmes qui sont aujourd'hui, les plus intéressants, on pourrait dire les plus passionnants pour les exégètes ? Quelles lumières trouverez-vous donc chez eux ? Le P. Pègues

n'a-t-il pas échafaudé l'année dernière toute une théorie de l'inspiration, sans paraître même se douter de nos préoccupations, déclarant que tout était clair pour lui, tranchant toutes les questions « du même coup », comme il disait? Vous le lui avez reproché et avec grande raison; d'autres qui s'en étaient choqués n'auraient pas osé lui faire cette observation.

Pendant que vous vous attardez, ajouteront encore quelques exégètes, à côté de vous se fait un travail inouï. Vous allez peut-être réussir à remettre les théologiens aux prises sur la fameuse question du *con-cursus divinus*. Molinistes et Bannéziens vont encore briser des lances, et dans de brillantes passes d'armes, essayer de s'arracher mutuellement le nom de thomiste. Et... on n'étudiera pas la Bible. Les protestants et les rationalistes en auront le monopole, et croyez que dans leurs journaux ils s'en flattent déjà. Avec leur ardeur au travail et leurs méthodes, beaucoup plus scientifiques qu'on ne le pense dans les pays où les protestants sont en minorité, ils en étudieront les moindres détails, ils échafauderont des conclusions, hâtives peut-être, mais qui, s'appuyant sur toute une charpente de références, de données philologiques, critiques, historiques, produiront une immense impression comme effet d'ensemble et une impression funeste à l'Église catholique. On aura, suivant le mot de Renan, je crois, « une banqueroute de détails » : et les détails, les petits faits accumulés, voilà peut-être ce dont on tient le plus compte à notre époque. Ou bien nous entendrons murmurer à côté de nous : « Si la critique biblique peut être florissante dans l'Église Romaine, c'est ce qui reste à voir (1). » Ne légitimons pas par notre conduite de pareilles remarques.

D'autres exégètes pourraient bien vous dire : Vous voulez étudier? Voici les problèmes qu'il faut étudier. Essayez-vous à résoudre ces difficultés. Et ils vous proposeront toutes celles qu'ils ont rencontrées au cours de leurs études. Expliquez-nous ces divergences si fréquentes entre les livres de l'Ancien Testament et les Évangiles, le caractère artificiel de la chronologie. Que faire en présence de récits prétendus historiques et qui paraissent tout autre chose que de l'histoire? Déterminez le caractère spécial de chacun des livres. Dites-nous de combien de documents tel livre est composé. De quelle manière concevait-on l'histoire chez les hommes du Levant à ces époques lointaines, lorsque dans ces familles patriarcales de pasteurs les traditions et les gestes des ancêtres étaient racontés par les anciens aux jeunes générations? Jusqu'à quel point y a-t-il de la science dans la Bible? Trouve-

(1) T. K. Cheyne, *The Academy*, 4 jan. 1896.

t-on dans ces Livres saints des traces des légendes retrouvées de nos jours chez les voisins d'Israël? Aidez-nous donc à restituer le texte à sa pureté native; devenez maîtres en philologie orientale, pour ne vous laisser dépasser par personne dans le champ de la critique textuelle. Prouvez-nous que Moïse a été vraiment le législateur primitif d'Israël. Rassemblez les matériaux d'une histoire d'Israël. Faites-nous l'histoire de la théologie biblique. Voyez tout ce qu'il y aurait à faire dans la paléographie. Il faut publier et publier encore des manuscrits, des inscriptions, etc., avant de pouvoir généraliser nos conclusions... Et vous aurez bientôt des programmes d'études bibliques nombreux et chargés.

Il en est pourtant, parmi les exégètes, qui ne parleront pas tout à fait ainsi. Ceux par exemple qui, comme votre collaborateur M. E. Lévesque, pensent « qu'il ne serait pas inutile de remettre à l'étude la nature même de l'inspiration » et « d'aiguiller les recherches dans une voie nouvelle ». Car enfin, « on a trop vécu sur la théorie du cardinal Franzelin, » et dans presque tous les ouvrages récemment parus, on peut trouver « cette filiation et la même confusion secrète entre l'inspiration et la révélation (1) ». Vous serez, je crois, complètement d'accord avec lui, et très vraisemblablement vous avez vu déjà combien ses conclusions se rapprochaient des vôtres.

Ni lui, ni vous ne donnez une définition précise de l'inspiration, mais vous en indiquez les éléments. Dieu *fait vouloir* l'écrivain sacré. Cette action sur la volonté n'offre pas de difficultés, ou plus exactement elle n'offre pas dans le cas de l'inspiration de difficulté spéciale, on renonce à la comprendre en l'englobant dans le mystère du *concursus divinus*, de cette action toute-puissante qui prévient, enveloppe une volonté libre toujours.

Aussi tout l'effort de votre théorie se porte sur l'action *illuminatrice* de Dieu. Cette action sur l'intelligence est une *direction* par laquelle Dieu fait concevoir à l'écrivain tout ce qu'il veut. Elle laisse l'esprit de cet homme dans une pleine activité; elle *tire* de ses facultés préparées par tout un concours de circonstances naturelles ou surnaturelles, précisément la prière, — s'il s'agit d'un psaume, — la lettre, dans le cas de saint Paul, — le récit ou l'exposition didactique qu'il lui plaît de faire exprimer par cet homme. Aussi cet homme est l'auteur de tout, il produit tout: mais il n'est pas seul, il est sous l'action dominante d'une cause supérieure qui le meut sans qu'il s'en doute souvent.

Là où votre théorie diffère de celle de M. Lévesque, c'est quand

(1) « Essai sur la nature de l'inspiration des Livres Saints », *Revue des facultés catholiques de l'Ouest*, déc. 1895, p. 205-524 (publié en brochure 1896).

s essayez d'aller plus au fond de la question et de nous dire quoi consiste au juste cette action illuminatrice, comment elle distingue de la révélation, quand vous essayez, selon votre expression, « de tracer une ligne de démarcation précise » et de la tracer point indiqué par saint Thomas. « Aussitôt qu'il y a *acceptio nitorum*, et c'est le cas toutes les fois que Dieu suggère lui-même idées connues ou nouvelles, nous sortons du terrain de la pure inspiration pour entrer dans celui de la révélation. » Tel est le érium négatif, si l'on peut dire, de l'inspiration. Toute acquisition nouvelle d'idées est en dehors des éléments de l'inspiration. C'est une dition *sine qua non* : mais c'est tout. Dieu ne suggère rien ou du ns il n'est jamais nécessaire que Dieu suggère, « si par suggestion entend une proposition spéciale et antécédente des concepts à l'écriture ».

Je crois bien que parler d'inspiration *antécédente* a conduit les logiciens à confondre inspiration et révélation, même quand ils font déclaration préliminaire établissant que ces deux notions sont à fait différentes. Là se trouve, me semble-t-il, la « pente fatale » que parle M. Lévesque. L'inspiration antécédente précède quelque chose, la rédaction très probablement. Dès lors elle inclut une acquisition surnaturelle de concepts, et nous voilà dans la révélation.

Le débat en est donc à ce point. Toute *acceptio cognitorum* constitue une révélation, si elle se fait d'une manière surnaturelle. L'inspiration ne requiert jamais cela. Mais alors qu'est-ce qui constitue l'inspiration? *Illuminatio judicii*, nous répondez-vous avec saint Thomas et le cardinal Zigliara. Qu'est-ce donc que cette illumination, et nous-nous réellement arrivés à ne plus confondre la révélation et l'inspiration? Laissez-moi vous dire que même après avoir relu des fois votre exposition, je ne pourrais pas affirmer absolument que vous avez donné une notion qui me semble claire de cette illumination, et tracé une ligne de démarcation évidente.

Vous avez grandement raison de proscrire les constructions *à priori* de la notion *Deus est auctor*. Ne craignez-vous pas qu'on ne vous fasse ce reproche de théories aprioristiques? Vous expliquez tout, essayant l'analyse de la formule *illuminatio judicii*, et cette formule n'est pas plus claire que *Deus est auctor*. Surtout je ne vois pas que la distinction du cardinal Zigliara s'impose. Pourquoi faut-il que de cette lumière du jugement l'essence de l'inspiration? Parce que le dit avec saint Thomas; c'est quelque chose, je l'avoue, mais ce n'est pas assez, il s'en faut. « Sous l'influence de cette lumière, l'auteur découvre l'opportunité qu'il y a d'écrire telle ou telle chose, et aussi

de la vérité de ce qu'il écrit. Il voit autrement que s'il avait été seul la vérité de ce qu'il affirme et l'opportunité qu'il y a de l'affirmer. » Personne ne le sait, il me semble, excepté l'auteur. Et encore d'après votre théorie, lui-même n'aurait pas conscience de cette lumière qui a envahi son jugement. Non seulement cette conscience n'est pas nécessaire, mais même vous faites de son absence le premier caractère qui distingue l'inspiration de la révélation. « Entre la révélation et l'inspiration, il y a donc cette première différence que la lumière *est connue ou n'est pas connue* comme divine. » De sorte que pour avoir conscience de cette lumière divine, une révélation nouvelle serait nécessaire. Qui donc par conséquent peut nous dire qu'il y a eu *illuminatio judicii*?

Il n'en saurait être autrement, répondez-vous. Très bien, mais alors d'où déduisez-vous cette conséquence nécessaire? — Sans cela Dieu ne serait pas l'auteur. — Alors nous voilà de nouveau en dehors de la logique et sur la pente qui conduit à la confusion entre les deux notions qu'il s'agissait de distinguer.

Je dirais même : nous sommes assez avant sur cette pente, car vous concluez avec Zigliara : « *Inspiratio est quid imperfectum in genere revelationis.* » Si ces deux notions sont si voisines, il n'est pas très surprenant que de bons esprits les aient confondues. Et vous semblez accentuer encore ce danger de confusion quand vous dites : « C'est Dieu qui est la cause du jugement certainement vrai, c'est donc lui qui l'a prononcé, c'est lui qui parle et qui enseigne. » Dieu parle et enseigne toutes les fois qu'il révèle. Peut-on dire qu'il *enseigne* d'un bout à l'autre de nos livres inspirés? L'enseignement est le but final de l'inspiration. Dieu nous a donné la Bible pour que nous possédions les vérités éternelles qui font la vie des peuples. La Bible contient la révélation : mais elle n'est pas la révélation. De plus, prendre la révélation faite aux prophètes comme type de la révélation en général, n'est-ce pas induire à penser que toute révélation présuppose l'ignorance de l'objet révélé? Pourtant là n'est pas l'essence de la révélation. Le mode surnaturel de manifestation d'une vérité ou d'un fait, même connus auparavant, suffit à constituer une révélation.

Il me semble aussi que votre théorie peut donner prise à une objection bien sérieuse. Si l'homme voit autrement que s'il avait été seul la vérité de ce qu'il affirme, c'est-à-dire dans une lumière divine, comment expliquer qu'un rédacteur ait pu collationner deux documents qui présentent le même fait d'une façon opposée? On a dit souvent : Ce rédacteur se conformait aux procédés historiques usités de son temps, et pour le but d'enseignement religieux ces questions de

ique sont secondaires. On ne peut pas exiger de lui un anachronisme : transformer en historien du dix-neuvième siècle : il avait les lures de son époque, et Dieu a voulu tirer de cet homme de l'antique la leçon de haute théologie qu'il voulait donner à l'humanité. Bien : mais si vous dites qu'il a connu dans une *lumière supérieure* la vérité de ce qu'il écrivait et l'opportunité qu'il y avait à le dire, l'objection me paraît très difficile à résoudre d'une façon satisfaisante.

Vous ajoutez par voie de corollaire : « La lumière [de Dieu] confère *vérité infallible* à toutes les propositions catégoriques... L'Écriture *infaillible*. » Voulez-vous dire qu'elle confère la *vérité absolue* à toutes les propositions catégoriques? Il semble bien pourtant que c'est impossible à soutenir et que le principe de saint Jérôme appliqué aux questions historiques de la Bible est le seul qui donne la véritable solution des difficultés « *quasi non multa in Scripturis sanctis dicantur opinionem illius temporis quo gesta referuntur, et non juxta rei veritas continebat* » (1). C'est plutôt une vérité relative qu'il faut chercher dans bien des endroits.

Je demande même si l'expression : l'infaillibilité de la Bible... la Bible est infaillible, — qu'on rencontre assez fréquemment sous la plume de nos auteurs, est une expression exacte. Je la trouve un peu fautive. On a eu recours à l'infaillibilité de la Bible quand on a voulu l'infaillibilité de l'Église. Comment un livre peut-il être infaillible si plusieurs de ses propositions doivent nécessairement, à un moment ou à l'autre, prêter à l'équivoque. Car s'il est parfaitement intelligible à l'époque où il a été écrit, c'est une nécessité qu'il devienne obscur pour les siècles qui suivent. La mission des exégètes est de nous « ouvrir les Écritures », comme faisait le divin Pierre sur la route d'Emmaüs. L'Église est l'interprète que N.-S. nous donne. Elle est infaillible; à elle d'interpréter infailliblement la Bible, source de vie, n'en reste pas moins un livre mort qui ne peut s'expliquer lui-même. Peut-être avons-nous trop subi, sans nous en apercevoir, l'influence des anciennes théories protestantes sur la vérité absolue de la Bible.

*
* *

Je ne suis pas sans me rendre compte de ces critiques, je pense, pour que j'aie le droit de vous dire que je ne suis pas — on accuse les catholiques de se flatter toujours, — com-

me. *Prop.*, cap. xxviii, 10-11. Cf. de Smedt, *Principes de la critique histo-*

bien je vous suis reconnaissant d'avoir travaillé à dissiper les équivoques, les malentendus qui obscurcissaient tant cette question de l'inspiration scripturaire. Le mouvement de retour à la véritable théorie traditionnelle se dessine de plus en plus. Je suis heureux que vous ayez montré comment l'inspiration a eu lieu en « des conditions supra-humaines, mais qui n'en sont que plus humaines en devenant divines ». J'aurais aimé que ce point eût été mis plus encore en évidence. Car beaucoup de difficultés sont venues de la crainte de paraître trop étroit dans l'interprétation du *Deus est auctor*. On ne voulait pas annihiler l'activité humaine, car, chose singulière, il y a toujours des protestants qui s'imaginent que la dictée mécanique est un dogme dans l'Église catholique et que Rome n'a jamais voulu même sur les instances les plus pressantes dispenser ses sujets de cette absurde croyance; on dit encore ces choses-là à Boston et on les imprime. Et sous le coup de pareilles accusations, bien des catholiques ne peuvent entendre parler d'inspiration verbale; car c'est de ce nom qu'on décore l'absurde théorie qu'on nous attribue.

J'ai vu des jeunes gens scandalisés parce qu'ils avaient entendu dire que leur professeur croyait à l'inspiration verbale, protestant qu'il ne leur ferait jamais accepter pareille doctrine et qu'il agirait sagement en renonçant à ces théories bonnes pour le vieux monde, mais impossibles à soutenir dans la jeune Amérique. Et quand on leur avait expliqué ce que, avec vous, on entendait par inspiration verbale, ils disaient : Il n'est personne qui ne trouve cela très naturel. Si les mots ne sont pas inspirés, quoi donc est inspiré? Oui, affirmer l'action de Dieu, unique, incomparable (se gardant surtout de la comparer à la dictée d'un personnage à son secrétaire, — un plumitif), c'est dire qu'elle est assez puissante pour laisser l'homme libre d'agir sous son influence surnaturelle. Celui-là seul qui a créé l'homme était capable de jouer de ce merveilleux instrument et de lui faire rendre son timbre caractéristique sous cette merveilleuse impulsion.

Merci encore, mon Révérend Père, d'avoir solidement établi que l'apparence humaine de l'Écriture n'est pas un fantôme. Oui, des hommes ont tiré de leur âme, de leur cœur ce que nous lisons avec émotion. La critique dès lors peut s'exercer, elle peut étudier ces états d'âme et les dater. Le style, c'est l'homme; dès lors il reflète nécessairement l'état d'âme de son époque et les préoccupations et le degré de culture de ses contemporains. Et on ne craindra plus d'abaisser les Livres saints en étudiant leur côté humain. — puisqu'il a fallu toute la puissance de Dieu pour leur laisser ce caractère, tout en leur faisant exprimer tout ce qu'il voulait nous transmettre.

lors aussi on comprendra mieux l'intérêt de la théologie biblique. On saisira plus parfaitement ce qu'est en théologie une preuve d'Écriture sainte, non pas une répétition mot pour mot faite à des siècles d' distance de la même formule, mais bien l'expression de la même vérité à cette époque reculée, dans les termes où elle pouvait être comprise par les hommes de ce temps. Et à partir de ce germe, — on peut suivre l'évolution, le développement de cette vérité dans la conscience d'Israël jusqu'au jour où, grâce à la philosophie grecque et plus tard à la philosophie scolastique qui en est issue, les théologiens ont pu lui donner la forme précise d'une définition consacrée par l'autorité de l'Église. Ce n'est pas diminuer la vérité que de dire que l'intelligence de cette vérité fut incomplète à une certaine période : pas plus que ne diminue un héros en écrivant le récit de son enfance. Les hommes, pour qui vous avez écrit, ne peuvent pas trouver, je pense, une satisfaction plus élevée que de contempler ces phases de la doctrine. Les objections ne leur seront pas inutiles pour cette étude. Il est bon de ne l'oublier pas.

M. DICK.

New-York.



L'INSPIRATION

ET LES

EXIGENCES DE LA CRITIQUE

RÉPONSE A LA LETTRE PRÉCÉDENTE.

Votre franchise m'honore. Je veux m'en montrer digne en ajoutant à vos critiques qu'un ami, un ami véritable, m'a reproché de manquer d'ordre et de précision. Je reconnais volontiers ce défaut, mais je ne puis l'éviter complètement, car dans une matière aussi délicate, il n'est pas temps de procéder avec la rigueur et la méthode des ouvrages d'enseignement. Cependant, en France, on n'a pas le droit d'être obscur, et je vous remercie de m'avoir donné l'occasion de m'expliquer plus clairement. Je vous sais gré aussi de l'utile contribution que fournissent vos renseignements sur la situation du protestantisme. On sent que, vivant parmi des protestants éclairés et de bonne foi, vous comprenez mieux que d'autres ce qu'ils demandent de nous. Il faut avant tout qu'ils sachent à quel point l'opportunisme doctrinal est loin de notre pensée, avec quelle passion nous recherchons la vérité pour elle-même, et que si nous sommes si attachés à l'autorité de l'Église, c'est que l'amour de la vérité et l'attachement à l'Église ne sont pour nous qu'un seul et même sentiment. C'est donc une parole de bonne foi que vous me demandez, moins peut-être en votre nom que pour des esprits moins pénétrés que le vôtre de la nécessité de la tradition et de la théologie. Cette parole, je vous l'adresse volontiers, à condition que vous ne voyiez pas dans mon accent, quoique plus affirmatif que le vôtre, l'assurance qui tranche avec autorité, mais l'intention sincère qui cherche la vérité en droiture.

Je traiterai successivement de l'inspiration et des exigences de la critique : ce sont vos deux principales difficultés.

I

Vous vous étonnez que je parle d'exégètes et de théologiens, et vous demandez : « N'est-il donc pas nécessaire d'être exégète pour être bon

éologien? » — C'est bien ainsi que l'entendaient les Pères et que l'a compris le moyen âge, c'est encore le vœu du Saint-Père que l'Écriture sainte soit « l'âme de la théologie ». Mais, vous le savez comme moi, il y a beaucoup de théologiens qui ne font pas grand cas de la critique, et il y a des exégètes qui dédaignent la spéculation. Peut-être est-ce par une nécessité résultant de l'excessif développement des sciences qui ne permet pas au même homme de tout embrasser. Un théologien éminent me disait : « Nous attendons des exégètes l'explication des textes bibliques qui servent de base à nos raisonnements ». Lui-là comprenait que, la science étant plus étendue et plus exigeante, mais l'accord n'avait été plus nécessaire entre deux classes d'hommes studieux, également serviteurs de l'Église et de la vérité. Il avait confiance dans le travail des exégètes, et il faut bien l'avouer, cette confiance n'existe pas partout; et je le dis sans détour, — car vous savez dans quel état je me range, — le malaise serait justifié si nous montrions de notre part une certaine défiance des formules théologiques traditionnelles. On craint que certains exégètes craignent d'attirer sur eux l'attention des théologiens en traitant théologiquement de la Bible. Ils se réfugient dans le détail des questions critiques et historiques où la spéculation ne se hasarderait pas. Et les théologiens ne trouvant plus dans les progrès de notre activité que des études morcelées, dont ils ne voient pas l'intérêt, nous reprochent de demeurer dans les extériorités, de traiter la Bible en livre purement humain, de perdre de vue son caractère surnaturel. En général, ils ne peuvent mesurer très exactement la portée des études critiques; au lieu de chercher à en profiter, ils se tiennent sur la réserve, et ils diront volontiers qu'ils ne savent pas où nous allons! Tout autre serait la situation si nous exposions nos principes avec la même loyauté que nos difficultés, tentant sincèrement d'abord des uns et des autres. Reconnaisant que nous avons les mêmes principes traditionnels, ils nous abandonneraient volontiers le terrain propre de l'exégèse, ils y suivraient nos progrès avec sympathie, et nous accorderaient volontiers les libertés nécessaires.

Nous ne pouvons donc faire dépendre nos principes d'une étude quelconque dont nul ne peut prévoir le terme. Il est trop tôt, me dites-vous, d'abord, pour aborder la question de l'inspiration. Il ne faut pas procéder *à priori*, il faut examiner le contenu des livres, les procédés et les méthodes, le but poursuivi par les auteurs; de tous ces faits nous tirons la lumière. C'est supposer que nous n'avons qu'une source d'information. Mais vous relevez très haut le droit de l'Église, seule prête infaillible de la Bible, vous admettez aussi que sa tradition nous fournit d'utiles renseignements sur l'inspiration des saints Livres. Il

faut en tirer parti. Tout n'est pas à faire. A chaque moment de sa course, l'Église, ou plutôt ses membres, peuvent constater où en est le progrès du dogme. Les autres feront mieux après nous, mais les bases seront les mêmes. Il n'y a rien de mieux approprié à la nature des hommes et à leur débilité intellectuelle que cette solidité des fonds qui permet aux âmes de se tenir en repos dans les eaux profondes, quelles que soient les agitations de la surface.

Si nous voulions suivre une voie purement rationnelle, il faudrait assurer d'abord la pureté des textes. Tant que la critique textuelle ne nous aurait pas garanti la conformité des copies avec les originaux, nous ne pourrions rien conclure. Voyez-vous où cela nous mène? Viendrait après la critique littéraire. De quand datent les Livres saints? Sans être fixés là-dessus, nous ne pouvons édifier une histoire d'Israël ni du Christianisme. Le dogme paraîtrait enfin comme une expression de la foi d'Israël et des premiers chrétiens. Sans doute il faut nous livrer résolument à ce travail dont vous tracez le magnifique programme; mais n'est-il pas nécessaire que nous sachions d'abord à quel ordre appartiennent nos documents? Vous voulez qu'on se contente de savoir qu'ils ont Dieu pour auteur et qu'ils sont inspirés. Mais pourquoi ne pas appliquer à ces notions l'analyse philosophique?

C'est ici que d'autres exégètes me barrent le chemin en me disant : C'est trop tard ! S'il faut de la philosophie, à coup sûr les formules des écoles d'autrefois sont impuissantes : autrefois on ne soupçonnait pas les difficultés. — Une pareille fin de non-recevoir, répondrai-je, ne serait pas flatteuse pour les grandes écoles du moyen âge. Mais il faut du moins les entendre, et croyez-vous, d'une manière générale, que nous soyons bien en progrès lorsqu'il s'agit de la clarté des principes, de la rigueur des déductions, de la précision de l'analyse? Je crois au progrès, et cependant je vois l'humanité, dans des circonstances données, par suite d'une application et d'une excitation spéciale, produire des chefs-d'œuvre que les âges suivants ne peuvent qu'admirer, — quand ils les comprennent. Voyez l'art grec ! J'ai souvent aussi pensé qu'une momie égyptienne rendue à la vie dirait tout haut que nous enterrons nos morts comme des goujats. — Mais peut-être qu'à la différence des arts, les sciences sont dans un progrès continu? — Dans les livres, peut-être, mais non pas toujours dans l'usage courant. N'avez-vous pas été souvent froissé du manque de logique dans un grand nombre d'ouvrages d'érudition? Il serait temps de faire pénétrer en exégèse les nettes et fortes conceptions de la Scolastique. Je ne regrette pas de l'avoir fait, je voudrais seulement le mieux faire, et je suis persuadé que l'opposition à la bonne exégèse ne viendra jamais des grands

théologiens. Qui dit progrès suppose qu'on assied sur des bases solides les nouvelles constructions. S'il faut toujours enlever les anciens fondements pour bâtir, où sera le progrès?

La théorie de saint Thomas, reprise par le cardinal Zigliara et que j'ai essayé d'appliquer plus généralement, méritait donc d'être discutée, et vous me faites l'honneur de la soumettre à un examen bienveillant.

L'aurais-je présentée sans autre preuve que l'autorité du Maître et de son éminent disciple? Il me semblait que la délicate analyse psychologique qu'ils poursuivent avait en elle sa lumière. Les auteurs des livres saints sont inspirés : voilà le principe de foi à éclaircir, s'il est possible. Cela suppose que Dieu agit sur leur esprit. Du chef de la plénitude vous ne voyez pas de difficulté spéciale, car la difficulté de la notion divine est des plus graves, mais elle est générale. Reste l'action sur l'intelligence, que nous tenons, vous et moi, à distinguer de la révélation. Vous employez de préférence, avec M. Lévesque, pour désigner cette action, le mot de *direction*. On dirait que celui d'*illumination* vous agréait moins. Vous craignez que je ne sois sur *la pente fatale* qui confond l'inspiration et la révélation ; j'y serais même assez avancé en disant que l'inspiration appartient au genre de la révélation. — C'est qu'en effet je trouve la réaction contre Franzelin légèrement agérée ; je veux distinguer, mais je ne veux pas dissocier l'une de l'autre des notions connexes.

Dieu peut agir sur l'intelligence de deux façons : 1° en lui communiquant des idées nouvelles ou en lui renouvelant d'une manière surnaturelle des idées qu'elle possédait déjà : c'est ce que les scolastiques nommaient *species infusæ per se vel per accidens* ; 2° en lui donnant seulement une lumière pour connaître mieux et pour mieux proposer des idées acquises ou à acquérir par une voie quelconque, naturelle ou surnaturelle. Cette lumière, *adjutorium divini luminis*, saint Thomas, devra nécessairement coopérer à la formation derrière des concepts dans l'esprit de l'écrivain, un peu à la manière de l'intellect agent comme l'entendent les scolastiques. A partir du moment où l'écrivain sacré se propose d'écrire, il est positivement éclairé par cette lumière, et cependant il peut se faire que Dieu ne communique aucune idée ; on ne doit même jamais supposer *à priori* qu'il l'a fait, en vertu de la simple inspiration. Voilà bien, si je ne me trompe, distinguer nettement la révélation et l'inspiration. Mais je ne puis les séparer davantage. Dieu n'agit pas sur l'intelligence sans éclairer. Nous nous servons toujours de la métaphore de la lumière, et c'est que la lumière est ce qui fait distinguer et mieux voir les objets.

Mais comment puis-je savoir, me demandez-vous, que cette illumination s'applique spécialement au jugement dont elle garantit la vérité, de manière que c'est Dieu même qui enseigne? et encore, si c'est Dieu qui enseigne, enseigne-t-il tout ce qui est enseigné dans la Bible?

Nous sommes vraiment au cœur de la question, n'est-il pas vrai? Je réponds d'abord que le but de cette lumière est évidemment de faire connaître la vérité; dès lors elle doit éclairer le jugement, car la vérité n'est pas dans le terme, elle n'est pas dans l'idée, elle ne se trouve formellement que dans le jugement. On l'oublie trop souvent, et pourtant c'est un principe élémentaire de saine philosophie. Il est donc constant que la lumière divine sera la condition nécessaire, mais suffisante, d'un jugement certainement vrai, la cause de ce jugement, et que par conséquent la responsabilité du jugement revient à Dieu. C'est donc Lui qui enseigne. Voilà pour la première difficulté.

Mais cette lumière est-elle donnée pour tous les jugements, est-ce Dieu qui enseigne dans toute la Bible tout ce qui y est catégoriquement affirmé?

Ici l'analyse psychologique est impuissante à répondre. A prendre la chose en elle-même, on pourrait concevoir que la lumière divine agisse constamment, pendant tout le travail de l'inspiré, de manière que l'ensemble de l'œuvre fût le résultat de l'action divine, sans que cette lumière se porte également sur toutes les circonstances des objets, de manière à assurer la rectitude de tous les jugements. Il serait toujours vrai de dire avec l'Encyclique « qu'il est impossible à l'erreur de se glisser sous l'inspiration divine, que celle-ci, par elle-même, non seulement exclut toute erreur, mais l'exclut et la repousse aussi nécessairement qu'il est nécessaire à Dieu, vérité suprême, de n'être l'auteur d'absolument aucune erreur ». Et en effet j'ai dit et je répète que le jugement, en tant que causé par la lumière de l'inspiration, ne peut être que vrai. Mais on pourrait distinguer, dans l'ordre purement spéculatif, et, comme disent les théologiens, *ex potentia Dei absoluta*, deux formalités dans chaque objet. Supposons, — ce n'est pas le cas, — que l'auteur inspiré ait dit : *Salmanasar prit Samarie pour punir les Israélites du culte du veau d'or*. Des informations certaines lui ont fait connaître la prise de Samarie par les Assyriens, avec cette circonstance, probablement erronée, que leur chef était alors Salmanasar. Sous une lumière surnaturelle qui pourrait s'appeler en partie inspiration, cet auteur comprendrait le sens de cet événement dans le plan divin, sans être éclairé sur toutes ses circonstances. La vérité morale attachée à ce fait ne serait pas d'ail-

ours altérée par le fait que Sargon, et non Salmanasar, a été le principal exécuter des vengeances divines. Le *judicium infallibile de rebus acceptis* serait surtout donné pour que l'auteur comprît bien le rapport des faits humains avec l'ordre du salut, de manière toutefois que la vérité substantielle de ces faits fût toujours garantie, sans quoi ce rapport ne pourrait subsister, et la vérité religieuse elle-même serait compromise. Mais il demeurerait possible qu'un point rituellement affirmé par l'écrivain sacré fût faux, non point en vertu de l'inspiration, mais parce que l'inspiration, toujours agissante, ne porterait pas sa lumière sur ce côté de l'objet. D'autre part, elle ne répugnerait pas à la sagesse ni à la bonté de Dieu de vouloir livrer un livre où nous puiserions en toute assurance la science du salut, et où tout l'enseignement des faits contingents qu'il contiendrait serait garanti par la véracité divine. Cette concession avait été faite par le regretté M. Jaugey dans la *Science catholique* : « Un autre argument qui est souvent allégué par les partisans de cette théorie, est que, la Bible nous ayant été donnée pour nous instruire des vérités de foi et de mœurs, il n'est pas nécessaire que Dieu en ait corrigé les erreurs historiques ou scientifiques, et qu'il a pu laisser à l'Église le soin de nous faire connaître, par ses définitions, les parties qui intéressent le dogme et la morale, et qui, par conséquent, sont infailliblement exemptes d'erreurs. Ce mode hypothétique d'inspiration offrirait bien des inconvénients; cependant, nous ne le nions pas, mais nous aurait pu l'employer (1). »

Mais, en réalité, cette distinction, qui paraît possible en hypothèse, est étrangère à la tradition catholique. Aucune définition dogmatique adoptée par le Saint-Siège n'est intervenue dans la question, aucun concile général ne l'a tranchée, mais les Pères sont unanimes, et chacun sait que l'Encyclique, très formelle sur ce point, revêt la plus haute autorité qui soit, à moins que le Saint-Père ne manifeste sa volonté d'en prendre une décision irréformable. J'ai dit que les Pères sont unanimes, et je ne crois pas me tromper. Il y a dans leur exégèse bien des choses contradictoires, leurs concepts même de l'inspiration sont divers, il est aux quels nous avons renoncé; mais, sans que j'aie besoin de produire les textes, vous savez avec quelle énergie ils insistent sur l'autorité des Écritures. L'Encyclique n'est que l'écho de leur consécration doctrinale, confirmée, comme Léon XIII le dit si bien, par une suite toujours égale à elle-même, savoir leur préoccupation dominante de montrer l'Écriture exempte de toute erreur.

Science cath., 1893, p. 243.

REVUE BIBLIQUE 1896. — T. V.

Ils disent avec raison que si nous doutons d'un enseignement exprès de l'Écriture dans un ordre quelconque, nous ne serons pas assurés quand il s'agira de doctrines, et ceux qui sont au courant savent très bien qu'il n'est guère moins difficile de montrer l'inerrance de l'Écriture en ce qui touche à Dieu, à la doctrine, aux prophéties, qu'en ce qui regarde les faits purement humains. Dans les deux cas, il faut user d'une exégèse raisonnable et d'une sage critique.

Faut-il résumer ce premier point et marquer clairement les bases et l'enchaînement de mon raisonnement?

L'Église nous présente certains livres comme canoniques, c'est-à-dire comme reçus par elle et reconnus par elle comme faisant autorité en matière de foi.

L'autorité de ces livres vient de ce qu'ils ont Dieu pour auteur. Ils ont Dieu pour auteur parce que leurs auteurs étaient inspirés par l'Esprit-Saint. Voilà les propositions de foi.

L'inspiration divine est conçue comme une action de Dieu sur l'intelligence et sur la volonté des écrivains sacrés. En cela il entre déjà un raisonnement philosophique. De la volonté nous n'avons rien à dire. Dieu veut ces livres et pousse efficacement la volonté de certains hommes à les écrire. Comment? Nous laissons à d'autres le soin de l'expliquer.

Quant à l'intelligence, l'analyse psychologique nous apprend à distinguer entre l'action de Dieu qui fournit les concepts et l'action de Dieu qui les éclaire; nous nommons le premier mode révélation, le second simple illumination. Dans les deux cas, s'il s'agit de Dieu, le résultat de son action devra être la vérité, par conséquent un jugement vrai. Auquel des deux modes correspond l'inspiration des Écritures? Ici la tradition n'est plus aussi ferme. Mais le contact de l'Écriture nous montre au moins une certaine catégorie d'écrivains sacrés cherchant leurs renseignements, travaillant comme tout le monde; la tradition ancienne voit dans les évangélistes des écrivains qui ont écrit ce qu'ils ont vu, ou ce qu'ils ont appris de bons témoignages humains. Rien ne nous oblige donc à faire de l'action de Dieu sur l'intelligence autre chose qu'une lumière fixant le jugement des écrivains sacrés. En revanche, la tradition est très ferme sur ce point que l'action de Dieu est totale, qu'elle comprend les moindres parties de l'Écriture, de manière à exclure l'erreur de l'Écriture tout entière.

Vous me dites que je retombe dans la formule *Deus est auctor*. Il faut bien que j'y retombe, ou plutôt que j'essaie de lui donner satisfaction, ou même, s'il se pouvait, de l'éclaircir. J'y suis peut-être arrivé en lui prêtant ce sens que Dieu cause et garantit toute l'Écriture,

en évitant l'équivoque qui concluait de cette formule que Dieu immunique l'Écriture toute faite, au moins quant aux pensées. Laissez-moi vous dire, avec une confiance un peu naïve, que je suis sûr de vous avoir convaincu. Nous serions bien vite d'accord sur ces définitions, car elles reposent sur des principes de foi très prochains, et la difficulté que vous proposez et qui touche tout le monde. Quand on met ces conclusions en contact avec la Bible, on ne comprend plus comment cette lumière divine peut se concilier avec les contradictions, disons-le nettement, avec le caractère humain de la Bible, et par conséquent avec ses imperfections. Avant d'aborder cette difficulté grave et délicate, mais qu'il faut cependant trancher si on ne veut pas laisser dans le doute beaucoup d'âmes de bonne foi, je dois vous rappeler, — oh ! sans rhétorique, — ce que la Bible a de beau. Je sais que ce criterium ne suffit pas à marquer des livres dont l'inspiration soit divine ; mais il me semble que dans l'état actuel des esprits, il n'est pas inutile d'indiquer sobrement la transcendante beauté de la Bible.

Comme saint Augustin disait : « Plus on avance dans la science, plus on se trouve au-dessous de ces lettres que Dieu a disposées comme un dôme au-dessus de tous les cœurs d'hommes (1). »

Comme saint Augustin disait d'un seul savant a-t-il cessé d'être vrai pour l'humanité ? Nous avons découvert beaucoup de textes anciens, scrutons mieux la pensée antique ; avons-nous trouvé quelque chose qui fût dans l'ensemble comparable à la Bible ? D'autre part, cette marche de progrès en progrès ; a-t-elle inventé le secret de rendre les hommes heureux d'une autre manière que par l'Évangile et la charité ? Avant la Bible, rien de sérieux ou de suivi, rien de grand et d'élevé ; depuis le Christianisme, qui en a fait le bien commun de tous, toute beauté morale accomplie dépend de ses enseignements plus ou moins directement perçus. La parole de saint Augustin est vraie. Mais comme le firmament a ses clartés, il a ses profondeurs : ainsi l'Écriture a ses mystères qui semblent se dérober aux regards et peut-être aucun mystère n'est plus difficile à admettre que la familiarité humaine d'un livre divin. Faisons donc la vérité : disons que personne ne l'a reconnue mieux que l'Écriture elle-même : elle sait très bien que l'Écriture lue tout entière pourrait nuire à certains âges, à certaines personnes, et qui demande qu'on ne la mette

utum enim quisque sciendo profecerit, tanto se infra illas Litteras inveniet, nunquam firmamentum supra omnia humana corda constituit. » (P. L., xli,

pas dans toutes les mains sans discernement. Ces mesures si critiquées par les protestants, si justifiées par leurs méthodes actuelles, prouvent bien que de tout temps on n'a pas pris la Bible dans l'Église comme une parole de Dieu donnée selon un mode divin, mais comme la parole de Dieu donnée à la manière des hommes. Toutefois on est plus frappé que jamais de cette apparence humaine, qui est, — nous en sommes d'accord, — une réalité, parce que les découvertes modernes ont mis au jour des documents humains, qui dans certaines patries ressemblent à la Bible, qui paraissent conçus dans les mêmes idées, et dont personne ne songe à soutenir l'origine divine ni la vérité.

De là une objection nouvelle, qui est venue se joindre aux anciennes sur l'accord de la Bible avec elle-même et avec l'histoire, sans parler des contradictions qu'on a prétendu reconnaître entre la Bible et la Science. De là les questions que vous me posez : « On a dit souvent : ce rédacteur se conformait aux procédés historiques usités de son temps, — il avait les lumières de son époque ; — mais si vous dites qu'il a connu dans une *lumière supérieure* la vérité de ce qu'il écrivait et l'opportunité qu'il y avait à le faire, — l'objection me paraît très difficile à résoudre d'une façon satisfaisante. »

Voici comment je tente de répondre. La lumière divine a des nuances infinies ; on a exagéré son action ; de mon côté, je ne voudrais pas la réduire à un minimum : il faut trouver le juste point. Dans la simple inspiration, secours donné, avant tout, pour transmettre la vérité religieuse, il ne s'agit ni de vision béatifique, ni de la révélation des mystères, ni d'un enseignement scientifique sur la nature de toutes choses. Les connaissances humaines ne figurent dans la Bible que dans leurs rapports avec l'histoire du salut. Rien ne nous porte à croire que la lumière donnée par Dieu ait fait plus que ce qui convenait à son but. Nous avons exigé, avec les Pères, la vérité de tout ce qui est enseigné, mais nous n'avons pas prétendu que pour enseigner la vérité religieuse, Dieu fût obligé d'enseigner toutes les sciences. Il suffit que la Bible ne contienne aucune erreur formelle. L'auteur parle de choses qu'il connaît naturellement, mais avec le secours divin. Tout sera amélioré, car cette lumière exercera son influence sur tout le travail de l'écrivain, même sur le choix des mots : mais une amélioration n'est pas une destruction ; la vérité étant sauve, toutes les conditions du travail humain seront sauvées.

Les termes ne sont pas fournis par Dieu : ils ont donc leur portée ordinaire dans le langage du temps : « *unde consequens est, scriptores illos plerumque saltem (pourquoi plerumque?) cum vocabulis adhi-*

*is alias notiones non conjunxisse, nisi quæ ipsi intellexerunt et a
vis suis intelligi sciverunt* (1). »

es idées ne sont pas fournies par Dieu toutes faites : donc elles ne
respondent pas autrement que celles des contemporains à la nature
e des choses. Cela importe peu, tant que l'auteur n'enseigne pas
le fausse qu'il a dans l'esprit.

ne lumière supérieure n'est pas une lumière totale. Encore une
il n'y a pas grande difficulté sur les principes, et toute la ques-
est de savoir si vraiment la critique permet de dire que le secours
confère « la vérité à toutes les propositions catégoriques (2) ».
est là qu'est le conflit. Vous proposez une distinction entre la vérité
ue et la vérité relative, et je crains bien que les théologiens ne
ent pas ces termes. Je vous demande la permission, au lieu de
ndre précisément à vos interrogations, de traiter ce sujet avec plus
leur. Il préoccupe tout le monde. Dans notre système, l'exégèse
nte-t-elle assez de ressources pour résoudre loyalement les dif-
s de la critique? Je le crois, mais c'est ici que j'ai peur de
ntenter les théologiens comme j'ai mécontenté les exégètes dans
mière partie. Je voudrais montrer que je demeure fidèle à la
on et à la logique, et que si je sacrifie beaucoup de conclusions
généralement admises par les commentateurs, c'est aux dépens
neures et non pas des majeures. Les théologiens me compren-
es majeures sont les principes, les mineures sont ici des consta-
de fait; or, l'accord se fera entre la tradition et la science mo-
en groupant sous les principes anciens les faits nouveaux.
és. La routine s'étonnera du changement des conclusions, mais
is théologiens savent que le progrès du dogme s'opère précie-
en cela que les anciens principes sont éclairés ou développés
nouvelles notions contingentes. Je dois m'expliquer.

II

le a Dieu pour auteur. Il en résulte que ce livre peut conte-
ens spirituels, et nous savons qu'il en contient de fait. Dieu
: événements, il déroule les siècles, il sait à quelle partie de
dans l'avenir correspond un événement passé. En racontant
cr fait il n'ignore pas ce qu'il figure par rapport à un second ;

y, *Introd.*, p. 567.

e de côté le mot *infaillible* pour ne pas entrer dans une discussion approfondie
orts précis de l'Église et de l'Écriture. Je retiens seulement qu'il s'agit d'une
ie par l'infaillibilité divine.

il lui donne ainsi une signification spéciale, réellement voulue par lui. C'est là un cachet purement divin posé sur le livre sans peut-être que son rédacteur s'en doute, parce que, selon la pensée profonde de S. Thomas, ce qui signifie ici, ce ne sont pas les termes, mais les choses, et que si tout écrivain est tenu de comprendre les termes qu'il emploie, il n'est pas obligé de deviner ce que les choses dont il parle figurent dans l'avenir.

Il en est autrement du sens littéral, tel qu'il résulte des termes. De ce fait que l'Écriture est inspirée, il résulte qu'elle est vraie ; mais puisqu'elle est vraiment le fruit du travail de l'écrivain sacré aidé par la lumière divine, nous ne devons jamais lui prêter un autre sens littéral que celui que l'écrivain sacré a connu et qu'il a voulu exprimer.

C'est la grande règle de l'exégèse : elle est exprimée par saint Augustin de deux manières : « *In Scripturis per homines, more hominum loquitur Deus* (1) ; » et encore « *Sacram Scripturam legentes nihil aliud appetunt, quam cogitationes voluntatemque illorum, a quibus conscripta est, invenire et per illas voluntatem Dei, secundum quam tales homines locutos esse credimus* (2). » C'est donc en vain qu'on dirait : Les pensées de l'Écriture sont des pensées divines, elles ont des profondeurs insondables, elles émanent de la vérité absolue : tout cela est vrai, mais cependant la pensée divine qui nous est présentée dans la Bible est celle qui a été causée par Dieu dans l'esprit de l'écrivain sacré. et elle nous est présentée précisément comme l'écrivain la comprenait et comme il voulait nous la faire connaître. La seule règle de l'exégèse est de pénétrer la pensée de l'écrivain sacré et son intention ; Dieu n'a pas voulu nous dire plus que ce que l'écrivain sacré a voulu dire. Ajouter à l'intention de l'auteur, c'est ajouter de son cru à la pensée de l'Esprit-Saint. Nous pouvons bien compléter la parole de Dieu par elle-même, pour augmenter en nous le trésor de la vérité ; mais nous ne pouvons pas, de ce que nous comprenons mieux qu'Israël l'objet de ses prophéties, insérer dans l'explication de ces pages ce qu'il ne pouvait et ne voulait pas, et par conséquent ce que Dieu ne voulait pas y mettre. Tout cela est très simple, admis par tous les commentateurs ; je vais le réduire à une proposition évidente : Oui, *Dieu enseigne tout ce qui est enseigné dans la Bible, mais il n'y enseigne rien que ce qui est enseigné par l'écrivain sacré, et ce dernier n'y enseigne rien que ce qu'il veut y enseigner*. C'est très simple, mais c'est très fécond, car cela suppose que l'inspiration ne change ni le

(1) *De civ. Dei*, 17, 6.

(2) *De doct. christ.*, II, 5.

ns des termes, ni le caractère des propositions, ni le genre littéraire des livres, et c'est seulement en étudiant le sens des termes, le caractère des propositions et le genre littéraire des livres que nous pouvons connaître la pensée et l'intention de l'auteur. — Mais alors nous traitons la Bible comme un livre ordinaire? Non et oui. Non, car nous doutons jamais de la valeur de ses affirmations, dont le sens est en dernier ressort par l'autorité de l'Église; oui, car nous jugerons toujours d'après les règles humaines la question de savoir si l'auteur tend à affirmer et enseigner, sauf les cas que l'autorité de l'Église a jugés.

Nous avons le principe traditionnel d'exégèse : Dieu n'enseigne intelligiblement que ce que l'écrivain sacré enseigne. Nous avons le principe de bon sens : l'écrivain sacré n'enseigne que ce qu'il veut enseigner. Nous avons le principe de critique littéraire : l'intention de l'auteur se manifeste par le genre qu'il a choisi. Il ne nous reste qu'à mettre ces principes en regard d'un principe de logique non pas élémentaire : le terme ne renferme ni la vérité ni l'erreur, la proposition ne renferme ni la vérité ni l'erreur, il n'y a d'erreur ou de vérité que lorsqu'il y a jugement, c'est-à-dire affirmation ou négation catégorique, et il n'y a de jugement catégorique que lorsque l'auteur le prononce.

Les apparences peuvent tromper. Si un manuel de philosophie donne comme exemple d'une proposition contingente : Pierre a tué Paul, il affirme rien quant à la réalité des faits. Il en serait de même si la proposition se trouvait dans un roman. En elle-même, elle serait fautive, l'auteur n'aurait ni erré, ni causé l'erreur. En d'autres termes, la proposition erronée, il faut entendre ici une proposition enseignée objectivement fautive; et il faut se souvenir aussi que si toutes les propositions catégoriques d'une parole inspirée sont vraies, une parole inspirée ne contient pas plus d'affirmations catégoriques qu'une autre, elle ne doit tenir pour telles que celles que l'auteur veut nous donner.

Il y a là qui est bien vieux, direz-vous, et on sait depuis longtemps lorsque le psalmiste place dans la bouche de l'impie les mots sages : *Non est Deus*, il ne les prend pas à son compte. Certes la chose n'est pas nouvelle. On a toujours fait usage de la critique littéraire pour l'authenticité, de la critique historique pour apprécier le caractère de l'auteur, de la critique rationnelle pour déterminer le sens des mots et des propositions. Peut-être cependant a-t-on craint de l'émotion, non pas, encore une fois, pour juger de la valeur de l'enseignement, mais pour juger si, oui ou non, il y avait enseignement dans un

cas particulier. Cela venait surtout de ce que la critique elle-même avait de grands progrès à faire dans la connaissance de l'Orient et de son histoire; mais peut-être aussi cela venait-il de ce qu'on considérait les pensées de l'Écriture comme suggérées toutes faites, et dès lors on leur attribuait non seulement l'inerrance, non seulement une vérité intensive, mais une vérité multipliée, parce qu'en effet il paraît étrange que Dieu révèle des pensées qui ne contiennent pas un enseignement immédiat.

Il paraissait plus étrange encore que Dieu révélât une histoire édifiante, sans réalité historique, de sorte qu'il fallait, non seulement que tout fût vrai dans la Bible, mais qu'elle contînt la plus grande somme possible de vérités, et cela dans tous les ordres. D'autre part, quelques théologiens, habitués à l'Écriture sainte par les textes dogmatiques plus que par un contact de tous les instants, étaient un peu portés à la considérer comme un recueil de thèses, sans tenir compte de l'infinité variée de son enseignement. Je devais rappeler ces faits avant de mettre en présence de nos principes reconnus les exigences de la critique nouvelle.

Il y a la critique littéraire, la critique scientifique, la critique rationnelle, la critique historique. Je laisse de côté la critique textuelle, dont les difficultés ont rapport à la canonicité plus qu'à l'inspiration.

La critique littéraire prétend reconnaître plusieurs auteurs dans des livres considérés comme un tout, change les titres ou le nom des auteurs, déplace les ouvrages dans l'ordre du temps, croit retrouver des éléments divers sous les trames les mieux tissées, interprète certains textes par les originaux perdus. En tout cela, rien de contraire à l'inspiration.

Pourquoi ne pas admettre qu'un auteur a fait usage de sources, puisqu'il travaillait comme un autre, quoique aidé par Dieu? S'il s'agit de passages entiers reproduits, l'auteur en prend ou n'en prend pas la responsabilité; nous avons dit avec le cardinal Zigliara comment ils devenaient Écriture sainte. L'écrivain sacré leur donne une forme nouvelle, mais aucun principe de foi ne nous dit dans quelles proportions son travail devra se trouver combiné avec les documents qu'il groupe.

S'il est question d'authenticité, comme on disait, c'est-à-dire d'attribuer à saint Clément plutôt qu'à saint Paul l'Épître aux Hébreux, le dogme de l'inspiration est intact. Il faudra seulement se mettre en règle avec le Concile de Trente.

La critique scientifique paraît satisfaite depuis qu'on a concédé définitivement que l'Écriture « suit les apparences ». Saint Thomas l'avait

déjà dit; on était revenu sur cette liberté, comme sur certaines autres, je ne juge pas si c'est par émulation envers les protestants. Quoi qu'il en soit, il y a assez longtemps qu'on nous explique comment Josué a arrêté ou n'a pas arrêté le soleil; il n'y a pas lieu d'insister.

La critique rationnelle, c'est l'application des principes mêmes de l'herméneutique. Je n'ai pas à les rappeler ici. Ils sont depuis longtemps en usage dans l'Eglise catholique; ils ont produit des chefs-l'œuvre de bon sens, de perspicacité, de saine intelligence des textes. Tandis que des hérésies entières se sont formées par un attachement outré à la lettre matérielle, ou aux rêveries des sens spirituels, et les uns comme les autres, sous prétexte de serrer de plus près ou de sonder dans toute sa profondeur un texte inspiré, les exégètes catholiques ont toujours fait usage d'une saine liberté. Par exemple, on a toujours compris qu'un enseignement donné par la discussion, et une discussion dialectique, comme le livre de Job, n'offrait ni la même précision, ni la même clarté que l'enseignement positif de la philosophie. Dans le choc des idées, on ne sait trop qui il faut rendre responsable des opinions manifestées. Ce genre comporte donc une imperfection nécessaire, permise par Dieu, parce qu'elle n'empêche pas l'exécution de son plan. On a toujours admis que saint Paul argumentait parfois *ad hominem*, servant contre les Juifs d'arguments qu'ils jugeaient recevables, sans enseigner comme des pensées révélées transmises aux hommes par ce canal. Maldonat pensait aussi que les Évangélistes arguaient de l'ancien Testament d'une manière accommodatrice, c'est-à-dire, pour envelopper les choses par leur nom, qu'ils arguaient moins de l'Écriture que du sens qu'elle pouvait fournir dans un contexte superficiel. Les scolastiques ont admis tout cela, ce sont des conclusions de tout repos, et si je les ai rappelées, c'est qu'il me semble que bien des difficultés s'évanouiraient, si on appliquait les mêmes principes, les principes traditionnels, aux livres dits historiques, en tenant compte de leur vraie nature que la science moderne croit avoir mieux approfondie.

Nous arrivons à la critique historique; l'endroit n'est pas très sûr, et là que l'on se bat.

Les livres historiques de la Bible, tout le monde le reconnaît, ont la même apparence que les autres. Ont-ils la même nature, et peut-on appliquer les mêmes règles de critique? Nous avons déjà donné une réponse générale, dont il suffit de faire ici l'application particulière. Non, s'il s'agit de discuter l'enseignement qu'ils nous donnent, les livres qu'ils entendent positivement affirmer, pour la raison qu'ils sont inspirés. Oui, s'il s'agit de déterminer leur caractère, et de préciser quelles limites ils entendent enseigner, pour la raison que l'ins-

piration ne change pas le genre littéraire d'un livre, et que si elle garantit la valeur des affirmations, elle n'en augmente pas le nombre.

Voyons maintenant ce que pense la critique des livres profanes à apparence historique. Supposons, si vous le voulez, trois catégories :

1° L'apparence historique n'est qu'un voile. L'auteur imagine les personnages et les situations. Dans ce genre même on peut distinguer plusieurs espèces. Si l'auteur a pour but d'inculquer une vérité et de relever les âmes, son ouvrage contiendra un enseignement vrai. S'il veut soutenir une thèse dangereuse, l'enseignement sera mauvais. Peut-être aura-t-il seulement l'intention de distraire les lecteurs.

2° L'auteur a la prétention de raconter des faits véritables, d'écrire une histoire officielle ou des mémoires exacts. La vérité objective est nécessaire à ce genre. Mais comme la parole humaine est impuissante à faire revivre un fait, l'historien le plus soigneux et le mieux informé n'entend jamais reproduire les paroles ou les faits avec la dernière acribie. Il y aura toujours dans son récit des détails destinés à reproduire la physionomie d'un événement qui ne seront pas affirmés. Ce sont des équivalents indifférents en eux-mêmes. En vain dirait-on que l'esprit moderne est plus rigoureux. C'est la loi de l'histoire. Peu d'historiens ont eu une méthode plus stricte que Fustel de Coulanges et plus de souci de la vérité. Mais lorsqu'il trace le portrait de l'Athénien ou du Gallo-Romain, prétend-il affirmer que ~~tous les traits~~ s'appliquent à tous, ou même que tous ces traits ont jamais été réunis dans une seule personne? Encore faut-il noter que les scrupules en cette matière ne sont guère antérieurs à Thucydide.

3° Entre l'histoire édifiante et l'histoire proprement dite, se place l'histoire des origines. Aucun peuple de l'antiquité n'a pénétré complètement le mystère de ses origines historiques. Il y a des souvenirs certains qui sont le fondement de l'histoire, il y a des légendes que nul ne peut contrôler. Dans ce cas, si l'historien arrête les récits qui circulent de son temps pour les conserver aux générations futures, il ne les leur donne que pour ce qu'on les tient. Tout le monde est fixé sur le genre de cette histoire. On sait, par exemple, que pour indiquer l'origine des différents peuples, on place à la souche un héros éponyme, les Doriens ont pour ancêtre Dorus, les Phéniciens, Phénix. Ce procédé ne trompe personne; il n'y a pas là d'affirmation proprement dite, on veut seulement mettre de l'ordre dans une matière confuse et débrouiller les origines.

Ces trois genres littéraires peuvent-ils pénétrer dans la Bible, et à quelles conditions?

1° Si le roman ne tend qu'à satisfaire la curiosité, à plus forte

raison s'il contient des doctrines malsaines, il ne saurait trouver sa place dans les livres inspirés, c'est trop clair. Mais s'il ne renferme qu'une doctrine exacte, avec une fiction proportionnée et adaptée à certains états d'esprit, s'il a pour but de relever les âmes par une comparaison ingénieuse et vraisemblable, il mérite le nom d'histoire édifiante, et on ne voit vraiment pas pourquoi une histoire édifiante ne serait pas inspirée par Dieu. Il est d'expérience qu'une histoire inventée peut être plus utile qu'une histoire vraie. Or il ne faut pas oublier que ces sortes de livres revêtent toute la précision du compte rendu le plus exact, sans vouloir tromper personne! Il ne suffira donc pas pour prouver qu'un livre biblique est historique d'insister sur la vivacité du récit, la multiplicité des détails, les allusions géographiques ou historiques. D'autre part, nul doute que l'Église ne puisse terminer qu'un livre d'apparence historique est une histoire vraie. C'est au moins un fait dogmatique. Il faudra donc consulter la tradition, dans les conditions ordinaires de déclarations explicites et d'unanimité. Le seul fait que les rares Pères qui ont commenté Tobie ont pris pour un livre historique ne suffirait pas à entraver la liberté de l'exégète moderne, car ce fait n'équivaut pas à une déclaration formelle de l'unanimité des Pères qu'il est de foi que ce livre est historique. L'esprit critique et le respect de la tradition s'uniront ici sans la soumission à l'Église. Je n'ai pas besoin de rappeler que le caractère historique a bien l'aspect d'une histoire vraie, puisque pour la plupart des modernes le tiennent pour tel, et cependant les Pères le considèrent comme une simple allégorie. Il n'est donc pas douteux que ce genre puisse se trouver dans la Bible, et dès lors il faudra l'interpréter selon ses propres lois.

Les détracteurs les plus outrés ne refuseront pas non plus de voir dans la Bible une histoire vraie, histoire dont les découvertes modernes ont singulièrement rehaussé le prestige et facilité la défense. Cependant, même dans la Bible, on ne doit pas supposer que l'auteur entend affirmer l'exactitude des paroles et des faits avec la dernière exactitude. Nous avons déjà dit que cette exactitude minutieuse, qui pourrait nommer matérielle, n'est pas dans la nature de l'histoire biblique. Elle se propose seulement l'exactitude formelle, celle qui reproduit la vérité substantielle des paroles et des faits.

Il suffit de parcourir les Évangiles pour constater que leurs auteurs racontent les mêmes faits et les mêmes paroles avec des modalités différentes.

Le premier système consiste, en présence de chaque énonciation, de dire que les faits soient les mêmes, ou, pour mieux dire, à dédoubler

le même fait. Par exemple, Pierre a renié le Sauveur six ou sept fois, parce que les circonstances de lieu et de personnes diffèrent dans les Évangiles.

« *Quæres quoties Petrus negavit Christum? Respondet Dyonisius Carthusianus sexies. Idem videtur colligi ex Augustino* (de Cons. Evang., III, 9). *Addit Cajetanus Petrum septies negasse Christum, scilicet, ter interpellatum a feminis et quater a viris* (1). »

Et cependant dans les quatre Évangiles, le Sauveur a prêté à Pierre qu'il le renierait trois fois. Voilà comment on sauvegarde la vérité du livre inspiré! En citant cet exemple je n'ai pas l'intention de jeter le ridicule sur de très grands hommes.

Ils n'auraient jamais interprété aussi gauchement un texte quelconque. Ils se sont crus liés, soit par une intelligence spéciale de l'inspiration, soit par une application des principes sur l'inerrance à une conception trop étroite de l'histoire. Ces subtilités sont réservées à l'explication de la parole de Dieu. Nous avons renoncé à cette exégèse, qui n'a d'ailleurs jamais été vraiment traditionnelle; renonçons aussi à un principe d'appréciation de l'histoire qui ne s'impose pas davantage. Oui, le fait est certain, mais il est raconté comme on raconte des faits semblables. Dieu n'enseigne que ce que l'historien veut enseigner. Il garantit la vérité, mais nous ne devons pas considérer un détail qui peint comme une pensée divine enseignée et nécessairement vraie. Au lieu de multiplier les discours et les faits par des harmonies forcées, ce qui est toujours possible métaphysiquement et physiquement, mais ce qui satisfait rarement le sens critique, expliquons les divergences par la liberté que possède tout auteur, par la diversité du but et des informations, cela ne fera que confirmer d'une manière plus éclatante la vérité substantielle des faits qu'il faut retenir. Et si nous admettons cette interprétation relativement large quand il s'agit de concilier les Évangiles entre eux, sachons aussi en faire usage quand il y aura apparence de contradiction entre un écrivain sacré et l'histoire profane, puisqu'il ne s'agit pas ici de comparer la parole de Dieu et la parole de l'homme, mais de fixer le sens de la parole de Dieu.

3° Mais l'histoire des origines, cette étrange histoire où l'enseignement des faits et la légende incertaine se coudoient de si près! Si elle pénètre dans la Bible, comment pourrions-nous nous y reconnaître, discerner le vrai et le faux? car enfin l'histoire édifiante ou la parabole n'enseignent aucun fait, l'histoire scientifique les enseigne tous; mais ici où sera la vérité? Comment serons-nous fixés? Et surtout, dans ce

(1) Cornelius a Lapide, in *Matth.*, xxvi, 70.

mélange, que devient la lumière divine, le jugement infaillible, *judicium infallibile de acceptis*?

Oui, c'est très délicat, mais nous ne pouvons plus reculer : l'objection est partout. Tentons de la résoudre après avoir imploré la lumière.

Je demanderai d'abord en quoi consiste le *judicium infallibile de acceptis*, lorsqu'il s'agit d'une parabole ou d'une histoire édifiante? Les faits racontés n'ayant pas de réalité objective, il ne pourra porter que sur l'enseignement qui en résulte. Il consistera donc à présenter la vérité, rien que la vérité, sous une allégorie convenable : par exemple la parabole de Lazare ou le Cantique des cantiques. De même dans notre hypothèse, il aura pour but de proposer la vérité, rien que la vérité, sous les formes les plus convenables, qu'il s'agisse d'une affirmation, ou d'une simple adaptation d'une légende ancienne aux formes rationales. Mais comment pourrions-nous opérer ce discernement? — a-t-on prouvé qu'il nous soit nécessaire de le faire si vite et si aisément? L'Écriture est-elle aussi claire que quelques protestants l'ont prétendu? Est-il pas au contraire de foi qu'elle est obscure? Nous savons bien qu'une parabole n'enseigne aucun fait, mais savons-nous toujours quand il y a parabole? Les uns disent : la parabole de Lazare ; d'autres voient là une histoire vraie. Les anciens tenaient le Cantique des cantiques pour une allégorie ; les modernes, même quelques catholiques, voient une histoire. Les rôles sont renversés s'il s'agit de Tobie, de Judith, de Jonas. Si donc Dieu a pu nous laisser dans l'incertitude sur la question de savoir si les faits de Judith sont vrais, pourquoi ne nous laisserait-il pas dans la même incertitude lorsqu'il s'agit de distinguer dans un même livre les divers éléments qui le composent?

Mais qui distinguera? — L'Église, en dernier ressort, les exégètes en premier lieu, comme ses humbles serviteurs. Il y a plus. En fait, ce langage des éléments a toujours été admis dans les livres d'apparence historique et qui contiennent incontestablement une histoire vraie. Le P. Brucker, avec l'opinion la plus conservatrice, considère comme la question qui peut légitimement se poser celle de savoir : « Si certains récits, certains tableaux de l'Ancien Testament, pourraient être interprétés dans un sens métaphorique ou figurés ou comme des allégories, des paraboles... par exemple, le récit de la Création..... Peut-être l'interprétation métaphorique est-elle encore autorisée, dans une certaine mesure, pour quelques autres fragments réputés historiques : c'est un problème à débattre dans chaque cas, suivant les règles de la science exégétique (1). »

Il s'agit du premier chapitre de la Genèse, il s'agit de fragments, le *Journal des Études*, 1893, p. 382.

R. P. Brucker admet donc que des livres non seulement réputés historiques, mais vraiment historiques, contiennent des éléments qui n'ont pas le caractère strictement historique. Il y aura un discernement à faire, selon les lois de la saine exégèse. Je vais m'exprimer sur la théorie métaphorique : pour le moment je constate que les Pères ne sont pas unanimes. Leur tendance à adopter l'opinion métaphorique empêche leur *consensus*, quant au caractère d'histoire stricte des récits en question. Ils ont pu supposer que dans l'histoire primitive il ne fallait pas prendre tout à la lettre, comme s'il s'agissait d'une histoire rigoureusement scientifique ; ils ont admis que l'enseignement pouvait être donné dans le même livre et sous la même forme, par le récit de faits certains et sous le voile de la métaphore. Je le demande maintenant : si l'écrivain sacré est suffisamment vrai en proposant une vérité, dans des fragments réputés historiques, sous une forme historique qui n'est en réalité qu'une allégorie, pourquoi n'est-il pas suffisamment vrai, lorsqu'il propose cette même vérité sous une forme historique qui n'est en réalité qu'une tradition populaire dont la valeur n'est pas affirmée ? **Théologiquement, où est la différence ?**

Il y a cependant une différence, et elle est toute **en faveur** de l'explication que nous proposons. L'allégorie pure met en doute la **substance** même des faits. Prenons pour exemple le récit du Paradis terrestre. L'allégorie pure n'y verra qu'une allusion à la lutte de l'esprit contre la chair, ou au danger prétendu du progrès intellectuel pour la moralité. On pourrait supposer encore d'autres explications non moins arbitraires et non moins fausses, tandis que le but de l'auteur est manifestement de nous dire une histoire très sérieuse et très vraie. Mais tels ou tels détails choisis par lui pourront n'être qu'une expression symbolique ou populaire des faits. Quelquefois les deux interprétations se toucheront de près. Par exemple, Sidon est le premier-né de Chanaan. Les uns diront : Ne le prenez pas à la lettre, c'est une métaphore, une ville pour un homme. J'aimerais mieux dire : Ne le prenez pas à la lettre : une ville pour un homme, c'est le style de l'histoire primitive. Mais souvent il y aura une différence considérable pour le sens critique entre la métaphore et la tradition populaire. Je vois bien des métaphores dans la Bible, mais je n'en vois pas dans le premier chapitre de la Genèse où le soleil, les étoiles, la lune, les animaux et les plantes paraissent dans leur sens propre et littéral. Le jour y signifie le jour, et non pas la connaissance angélique. Une métaphore, une allégorie, une parabole, ce sont des formes littéraires librement choisies et qui supposent une allure poétique ou un certain raffinement de la pensée. Rien de plus contraire à la naïveté des pre-

niers récits en prose. Les savantes recherches de M. Vigouroux aboutissent à montrer l'analogie des différentes histoires primitives : il en conclut, il est vrai, à leur exactitude ponctuelle quand elles s'accordent avec la Bible qui seule aurait conservé la vraie tradition primitive; mais ce qu'il faut constater du moins, c'est que l'auteur sacré ne faisait pas un choix arbitraire de termes pour exprimer une vérité au moyen de certaines figures de rhétorique. Il reproduisait une tradition, voilà qui est constant. Si donc nous comparons l'explication allégorique, tirée de la *Rhétorique* d'Aristote, et l'explication critique des modernes sur le caractère de l'histoire primitive, il paraît certain que cette dernière a deux avantages : elle sauvegarde la vérité substantielle des faits et elle est plus conforme au genre littéraire du livre. Il semble que Cajétan, par un véritable trait de génie, a saisi cette distinction lorsqu'il écrivait : « *Cogor ex ipso textu et contextu telligere hanc mulieris productionem non ut sonat littera, sed secundum mysterium non allegoriæ sed parabolæ* (1). »

Il peut arriver que le fait historique ne frappe pas suffisamment l'esprit d'un peuple grossier; dès lors, les formes les plus convenables pour le mettre en relief ne sont pas des métaphores créées par l'auteur, mais les formes traditionnelles, suffisamment épurées pour présenter correctement le fait. Ce sont des métaphores, si l'on veut, mais des métaphores empruntées à tout le monde.

Nous distinguons donc la métaphore et l'allégorie d'une part, adaptées dans les récits historiques par les Pères imbus des formes classiques, et l'histoire primitive avec ses contours flottants telle que les modernes la retrouvent chez tous les peuples anciens; nous constatons que les deux systèmes portent atteinte à la réalité d'une partie des faits racontés comme histoire, et que la tradition catholique n'a pas succombé devant cette conséquence en admettant l'allégorie et la métaphore. Ces préliminaires posés, nous demandons définitivement si l'histoire primitive se trouve dans la Bible avec les mêmes caractères que chez les autres peuples, quoique avec un infallible enchaînement?

Voici notre conclusion : Il existe dans la Bible une histoire primitive dont le fond est garanti par la véracité divine; mais certaines circonstances peuvent être considérées, soit comme des métaphores ou des allégories, soit comme une accommodation hébraïque de la tradition orale. Ces circonstances sont plutôt le vêtement de la vérité que des vérités enseignées pour elles-mêmes, et on peut en les interprétant se préoccuper moins de leur objet propre que de leur sens

Commentaire sur la Genèse, c. II.

par rapport à la vérité principale enseignée. Mais lorsque l'écrivain sacré utilise soit des documents, soit des traditions orales incertaines, il a le privilège du *judicium infallibile de acceptis*. Ce jugement le préserve de toute erreur formelle dans ses affirmations, et assure la convenance de ce qu'on pourrait appeler les métaphores nationales ou populaires pour rendre correctement ce qui est proprement enseigné.

Je distingue donc le fond et certaines circonstances, comme dans toute histoire primitive, et je dis que le fond de l'histoire primitive biblique sera toujours vrai. — Mais si les traditions des autres peuples peuvent être fausses, même dans le fond, pourquoi ce privilège en faveur des traditions bibliques? — Simplement à cause de la véracité divine, parce que la Bible est inspirée. Je n'ai pas recours à la fidélité avec laquelle les ancêtres du peuple élu auraient conservé leurs traditions mieux que les autres. De tout cela je ne sais rien. Je préfère m'établir sur un terrain surnaturel solide que de donner des preuves branlantes. Les traditions bibliques se présentent avec une supériorité morale et religieuse écrasante pour les autres. Il y a peu de rationalistes assez aveugles pour le nier. Il est donc très raisonnable d'attribuer ce fait à Dieu, et d'admettre qu'il nous enseigne une histoire vraie, quels que soient les moyens choisis par lui pour nous la faire parvenir. Il aurait pu nous enseigner toutes les circonstances avec la même certitude, et nous sommes disposés à les croire vraies, à moins que l'examen du texte ne nous montre que l'auteur n'entend pas les donner pour telles. Toute la nouveauté de notre exégèse consistera en ceci : tandis que les anciens attribuaient à l'auteur l'intention de tout affirmer tant qu'il ne faisait pas de réserves formelles, nous pensons que ces réserves pourront résulter de la critique, et seront plus facilement supposées dans ce genre littéraire que dans un autre. Le changement d'idées qui s'est produit à rapport moins à la nature de l'inspiration qu'à celle de certaines histoires. Ce n'est pas un écart dans le dogme, c'est un progrès dans la critique. Par exemple, s'il est constaté, — comme l'a prétendu M. Oppert, auquel j'en laisse la responsabilité, — que les âges des patriarches sont des réductions artificielles des périodes chaldéennes, il est trop évident que l'homme qui a fait cette opération d'arithmétique n'a pas prétendu écrire de l'histoire, ni nous donner pour telle le résultat de ses calculs. Il aurait seulement voulu suppléer au manque de chronologie positive. Notre règle sera donc de prendre pour réel tout ce que l'auteur nous donne pour réel, le fond et les circonstances. Mais nous déclarons d'une part que nous tiendrons toujours le fond pour vrai, puisqu'il s'agit d'une histoire vraie, et d'autre part que nous ne mettrons les circonstances

doute que lorsque nous y serons conduits par ce que nous croyons
de la pensée g  n  ine de l'auteur.

La conclusion ainsi préparée et entendue, je crois pouvoir dire que
elle ne répugne pas à la théologie, elle s'impose à l'exégèse.

Elle ne répugne pas, parce qu'elle n'est contraire ni au dogme de
l'inspiration, ni au *consensus* obligatoire des Pères.

Elle n'est pas contraire au dogme de l'inspiration, puisque nous sup-
posons la vérité toujours sauve : il s'agit simplement de la découvrir.

Elle n'est pas contraire au *consensus* obligatoire des Pères, parce
que, leur exégèse fût-elle constante, elle n'aurait pas la valeur d'une
déclaration de principes, mais surtout parce que cette exégèse n'est
pas constante, et que le grand nombre des all  goristes nous montre
qu'on peut douter que certains faits des livres historiques soient en-
registr  s comme objectivement réels.

Nous attendez des exemples, et je suis bien décidé à n'en pas donner
volée, parce que c'est bien ici que chaque cas doit être traité
selon les règles d'une exégèse sage et prudente. Or cela demande
pour chaque cas de longs développements. Je suis donc contraint de
renvoyer à mon article sur la Genèse (1), qui n'est qu'une appli-
cation de cette méthode. On en trouverait des traces un peu partout,
mais que les théologiens en prennent ombrage. C'est ainsi que, dans
la revue thomiste, le R. P. Brosse croit que le Paradis était situé dans
l'Inde ; il s'objecte le Tigre et l'Euphrate et répond : « En ce qui
concerne le Tigre et l'Euphrate, qui s'écartent fort de cette donnée
générale, peut-être faut-il y voir une marque que les porteurs de la
tradition avaient émigré de l'ouest himalayen sur leurs rives (2). »
Cela veut rien dire ou cela signifie que les porteurs de la tradition
ont changé le nom de deux fleuves du Paradis qui étaient dans l'Inde
pour celui de deux fleuves qui leur étaient plus connus et qui coulaient
en Mésopotamie. C'est un exemple d'accommodation hébraïque à une
tradition générale. Mais les récits des origines eux-mêmes sont-ils
historiques dans toutes leurs parties ? ne peut-on y
trouver des traces, je dis des traces, de fiction humaine, que l'auteur
nous donnerait sous bénéfice d'inventaire, et après les avoir
soigneusement épurées ? Le Père Lac  me, avec la haute approbation
des Monsabré et Faucillon, a écrit : « De tous temps l'homme,
curieux sur le monde, a spéculé sur ses origines, et rien n'est plus
généralement répandu que les théories cosmogoniques. Dans chaque
civilisation, on retrouve une logique élémentaire, identique partout ».

Revue biblique, juillet 1896.

Revue thomiste, 1895, p. 363.

REVUE BIBLIQUE 1896. — T. V.

dans ses instincts, et une imagination dérégulée. De révélation primitive sur ce sujet, au sens où on l'entend, transmise plus ou moins intacte par les canaux de la tradition, il n'y a pas, quoi qu'on ait dit, un seul vestige (1). »

C'est un des princes de la théologie, un spéculatif de premier rang, un vrai fils de l'Église Romaine, le grand cardinal Cajétan, qui a écrit ces paroles : « *Sunt autem sensus isti metaphorici, non solum sobrii secundum sacram Scripturam, sed non parum utiles christianæ fidei professioni præcipue coram sapientibus mundi hujus. Percipientes enim quod hæc non ut litera sonat sed metaphorice dicta intelligimus ac credimus, non horrent hæc de costa Adam et serpenti tanquam fabellas, sed venerantur mysteria et facilius ea quæ sunt fidei complectuntur. Nec hinc datur ansa interpretandi reliqua metaphorice : quoniam non alia sed hæc habent ex hoc ipsomet textu testimonia ut metaphorice intelligantur* (2). »

Je ne cite que des théologiens de notre Ordre, pour ne pas en mettre d'autres en avant, et peut-être aussi parce qu'il s'agissait de prouver que la saine critique n'a rien à craindre de la saine théologie. Les vrais théologiens voient avec plaisir nos travaux, mais il ne faut pas leur parler de changements essentiels dans le dogme, de livres qui ont été vrais et qui ne le sont plus; il ne faut pas limiter l'inspiration des livres canoniques ou déclarer qu'elle est en fait compatible avec l'erreur formelle, ni supposer que Dieu enseigne positivement des mythes et des légendes sans réalité. Quand nous serons bien d'accord avec eux sur les principes, ils admettront volontiers nos appréciations critiques.

Il appartiendra alors aux exégètes d'aborder vos problèmes dont la simple énumération effrayerait des courages qui ne seraient pas animés de l'amour de la vérité. Je ne me flatte pas d'en résoudre un seul; mais je revendique pour l'Ordre de Saint-Dominique l'honneur d'en avoir facilité l'étude en ouvrant à tous une Revue où ils pourront être discutés librement et doctement. Alors la question de savoir « si la critique biblique peut être florissante dans l'Église Romaine », cette question déjà assez impertinente ne se posera plus pour personne.

Jérusalem, 2 avril 1896.

FR. M.-J. LAGRANGE.

- (1) *Quelques Considérations exégétiques sur le premier chapitre de la Genèse.* p. 99.
 (2) *Commentaire sur la Genèse.* c. III.



L'ÉPÎTRE DE SAINT JACQUES EST-ELLE UN ÉCRIT CHRÉTIEN?

Tel est le nouveau problème qui vient d'être posé par la critique, problème dont, il me semble, on ne s'est pas encore préoccupé parmi les exégètes catholiques. Cette attaque que les lecteurs attentifs des récents travaux sur l'Épître de saint Jacques pouvaient aisément prévoir, aura, je crois, un résultat décisif, en ce sens que les défenseurs du caractère chrétien de cet écrit devront, au risque de perdre quelques alliés, se grouper plus étroitement et organiser un système unique de défense.

On connaît comment Luther jugeait notre Épître, cette *épître de paille* qui était muette sur la personne du Christ, sur la sotériologie et sur la justification par la foi. On répétait généralement : Sans doute, le silence sur la personne du Christ est surprenant, mais il est compensé abondamment par les souvenirs et les réminiscences de l'enseignement du Maître. Plus que toute autre, elle a retenu les *logia* du Seigneur. Beyschlag y reconnaissait la forme primitive, vivante et dégagee de la catéchèse orale. Resch récemment encore, ce chercheur infatigable des *Agrapha*, nous promettait presque de reconstituer d'importants fragments de l'Urévangelium. Les catholiques abandonnaient la position qu'on regardait, je ne sais pourquoi, comme traditionnelle, à savoir : que l'auteur de cet écrit avait pris connaissance de l'Épître aux Romains et avait voulu rectifier certaines formules hardies de saint Paul. Quelques-uns avaient fait ouvertement le sacrifice exigé par une lecture plus critique ; d'autres se préparaient à les suivre. Le dilemme avait été posé par Mangold (1). « Le silence sur la circoncision et sur les observances légales, étant donné le caractère légal de cet écrit, ne peut s'expliquer que de deux façons : ou bien la lettre a été écrite avant que la lutte n'éclatât, — ou bien longtemps après, quand elle était déjà calmée. » L'une et l'autre alternative avait ses partisans. La première était défendue par Schneckenbürger, Ritschl, Beyschlag, Weiss et Mayor ; Baur, Holtzmann, von Soden, Pfeleiderer,

(1) Bleek, *Einleitung*, p. 707.

Jülicher avaient souscrit à la seconde. Nul ne songeait à discuter l'origine chrétienne de l'Épître, à mettre en doute son caractère chrétien. Or ce caractère chrétien a été refusé à notre lettre presque simultanément, pendant ce semestre d'hiver, par deux écrivains de grand nom, M. Massebieau et M. Spitta. Je ne parlerai pas du travail (1) de M. Massebieau. Cette courte étude sera consacrée à l'examen du commentaire de M. Spitta (2).

On ne peut méconnaître que l'attaque de M. Spitta est grave. L'éminent professeur de Strasbourg joint à une rare connaissance de la littérature néo-juive une aisance dans le maniement des infiniment petits qui dénote un exégète de carrière. Ceux qui volontiers dédaignent la critique interne, qui croient qu'une lecture large, très espacée, supplée aux recherches minutieuses et que, même dans les études positives, il suffit de se tenir sur les hauteurs, de regarder à bonne distance, pourront ne pas comprendre ce jugement. Je les prie de ne pas fermer les yeux et je les invite à prendre connaissance du travail de M. Spitta. Nous allons exposer la critique du commentateur, ses conclusions et les nôtres, puis nous essaierons, autant que faire se peut, de déterminer l'ambiance littéraire et doctrinale de cette Épître, le milieu social et religieux de ses destinataires.

*
* *

Dans une courte introduction, M. Spitta pose le problème et se met immédiatement en présence *des traits spécifiquement chrétiens*. Il y en a deux, dit-il, que les défenseurs de l'exégèse traditionnelle font surtout ressortir : la double mention du nom de Jésus-Christ, 1, 1-11, 1. Cette double mention de Jésus-Christ est-elle de première main ou n'est-elle que l'œuvre d'un faussaire et, par conséquent, y a-t-il lieu de la détacher? Telle est la première question qui s'impose. C'est le verset premier du second chapitre qui subit la première attaque. Cette phrase « τῇ πίστιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης » a toujours été considérée comme la croix des interprètes « crux interpretum ». On a rapporté τῆς δόξης tantôt à προσωποληψίαις, tantôt à πίστιν, tantôt à Κυρίου, ou bien à Χριστοῦ, ou bien enfin à la phrase entière τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, « Notre-Seigneur Jésus-Christ glorieux ». De ces diverses explications une seule doit être retenue. La formule solide

(1) « L'Épître de Jacques est-elle l'œuvre d'un chrétien? » *Revue de l'histoire des religions*, novembre-décembre 1895.

(2) *Der Brief des Jakobus untersucht*; Gottingen, 1896.

« der feste terminus », étant donné le passage de saint Paul (1), ne peut être que Κύριος τῆς δόξης. Sans doute le « Seigneur glorieux » de l'Épître aux Corinthiens est Jésus-Christ, mais saint Paul est coutumier de semblables transpositions. Les attributs qui jadis étaient la réserve sacrée de Κύριος = Iahwé ont été mis par lui au service de Κύριος = le Christ. L'auteur de cette épître n'a pas ces habiletés. Κύριος τῆς δόξης n'est et ne peut être dans ce verset que Iahwé lui-même. Quelles preuves alléguera M. Spitta? Il a d'abord recours au contexte. Ce verset, dit-il, est en relation intime avec le verset précédent 1, 27, il en achève la pensée. « Religion pure et immaculée aux yeux du Dieu et Père est celle-ci : visiter les pauvres et les veuves », c'est-à-dire que l'homme vraiment religieux doit imiter Dieu dans ses attributs de Père, et Jacques conclut que faire acception des personnes ne se concilie pas avec la foi au Seigneur glorieux. Ce Seigneur glorieux ne peut être autre que le Dieu et Père désigné précédemment. Autant l'appel à un même être divin est naturel, logique, autant paraît heurtée cette venue soudaine du Christ que rien n'a annoncé et qui disparaît sans laisser de traces. M. Spitta trouve un nouvel argument dans la *Prima Petri*, 1, 17-21. Il y a en effet dans cette épître un développement parénétique tout à fait parallèle. Du reste, sans vouloir préjuger la question de dépendance entre saint Pierre et saint Jacques, nous sommes fondés à dire que la parenté entre les deux écrits est un fait reconnu. Or dans la *Prima Petri* c'est Dieu qui est déclaré ne pas faire acception des personnes. La conclusion morale déduite par l'apôtre parallèlement au verset précédent est donc celle-ci : « Ne faites pas acception des personnes, puisque Dieu, « le Seigneur glorieux », ne fait pas lui-même acception des personnes. » De plus le *terme* de la foi en saint Jacques et en saint Pierre est Dieu le Père seul. Le Christ n'est qu'un auxiliaire. « Foi en Dieu par Christ. » Mentionnons encore cette dernière remarque. L'attribut αὐτοῦ est propre, personnel à Dieu. Le fils de l'homme est venu ἐν τῇ δόξῃ τοῦ Πατρὸς.

Il faut donc conclure, déclare M. Spitta, que « ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ » ne peut être qu'une addition postérieure, une glose primitivement marginale incluse maintenant dans ce texte. Sans doute tous les manuscrits, toutes les versions ont le texte que nous lisons aujourd'hui. Mais ces manuscrits ne sont pas très anciens ; il est n'est nullement impossible que cette glose leur soit antérieure. N'avons-nous pas dans les manuscrits réputés les meilleurs, même dans ceux qui datent du quatrième siècle, des additions semblables? N'avons-nous pas constaté

(1) Cor. II. εἰ γὰρ ἐγνώσαν, οὐκ ἂν τὸν Κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν.

chez la plupart des scribes un zèle pieux à compléter Κύριος par Ἰησοῦς Χριστός? M. Spitta cite comme exemple le fait d'un copiste candide qui termine le διὰ θήκη Ἀβραάμ par une doxologie trinitaire.

Quant à la salutation de Jacques (1, 1) Θεοῦ καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δούλου, elle suit naturellement le sort du verset précédemment analysé. On sait du reste qu'Harnack considère les en-tête des épîtres Catholiques comme apocryphes. Dans la littérature néo-juive, dit M. Spitta, δούλος Θεοῦ désigne le pieux Israélite, fidèle à sa loi et à Iahwé. Jakobus est un nom d'emprunt fort en usage alors pour dissimuler une personnalité, une sorte d'anonymat. On ne sera donc pas surpris de l'exclamation qui clôt son introduction : « *Und auf der morschen Basis dieser beiden stellen errichtet man die Hypothese von dem Christlichen character des Jakobusbriefes!* »

J'ai rapporté fidèlement, un peu longuement peut-être, cet examen critique qui, eu égard à sa nouveauté, pourra intéresser les lecteurs. Je ne surprendrai personne en affirmant que le procédé de M. Spitta n'est pas tout à fait illogique. Si d'un côté saint Pierre a connu l'Épître de Jacques, ce qui pour moi est presque une certitude, et si par ailleurs on ne peut interpréter autrement 1, 27 et 11, 1, il serait plus vraisemblable de conclure que le Κύριος du verset premier est Iahwé. Notons d'abord que nous sommes en présence d'un fait, c'est-à-dire d'un texte bien établi, et que les vraisemblances, les hypothèses doivent céder devant un fait, et de plus que (Κύριος τῆς δόξης) (dans saint Paul) désigne le Christ. Nous pouvons encore présenter deux autres observations au point de vue de l'exégèse de ce verset. Sans le détacher du gnomon qui précède, ne serait-il pas préférable de le considérer avant tout comme le point de départ du développement qui suit sur la gravité « de faire acception des personnes »? Le verset 5 me semble être central. Le sens général serait : faire acception des personnes, c'est-à-dire mépriser les pauvres et honorer les riches ne se concilie pas avec la foi au Seigneur Jésus. Pourquoi? parce que le royaume de Dieu a été promis aux pauvres. Il me semble que la référence de 1 et de 5 est hors de conteste. Si le verset 5 est spécifiquement chrétien, comme je le démontrerai bientôt, il est difficile de refuser le même caractère au verset parallèle. Je fais également une autre réserve sur la possibilité d'une glose postérieure. La similitude n'est pas la même entre les divers exemples rapportés par M. Spitta et celle qu'il suppose ici. On conçoit très bien qu'un scribe chrétien ajoute une formule trinitaire au nom de Dieu quand cette formule reste en dehors du texte. Ici au contraire il a fallu que le faussaire brisât deux fois une formule sacrée, la fendit violemment pour y introduire le nom

Jésus-Christ. Si nous obtenons plusieurs génitifs, une vraie cascade régimes dépendant d'un même sujet, on peut alléguer le récit de consécration de la coupe en saint Matthieu et en saint Marc (vraie le-
) : τοῦτό ἐστι τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης.

Mais supposons que le nom du Christ soit une glose et ne puisse servir à démontrer le caractère chrétien de l'écrit, il fallait rechercher ancêtres littéraires, ses attaches doctrinales par-delà le Nouveau Testament dans les écrits juifs antérieurs ou contemporains, prouver que l'auteur ne dépend ni des évangiles ni des épîtres, mais sur une ligne directe et immédiatement il se réfère à l'Ancien Testament et aux apocryphes. « Je me fais fort, dit M. Spitta, de montrer que cette épître ne s'élève d'aucune façon au delà de la littérature hellénique chrétienne, et que sa parenté avec les anciens écrits chrétiens est évidente d'un côté par une dépendance commune d'idées juives communes au christianisme et de l'autre par la dépendance de ses idées chrétiennes par rapport à Jacques. » En d'autres termes, les relations possibles entre Jacques et les écrits du Nouveau Testament peuvent se classer de deux manières : ou Jacques et ses écrits dépendent d'une source commune juive, ou bien ils dépendent de Jacques.

En fait à ce travail que M. Spitta consacre toutes ses connaissances de l'Ancien Testament et des Apocryphes juifs. Je lui ferai de suite l'observation relativement à l'usage de ces derniers écrits. J'aurais voulu qu'il fit plus exactement le départ entre les Apocryphes antérieurs à l'ère chrétienne et les Apocryphes postérieurs, qu'il eût relevé plus discrètement à ceux-ci, surtout à ceux chez lesquels on a des traces chrétiennes. Même ceux qui, dans ce dernier groupe, sont encore pour spécifiquement juifs, ne laissent pas d'avoir été influencés par l'influence chrétienne. Cette infiltration ne surprendra pas si l'on sait que pendant très longtemps les judéo-chrétiens conservèrent leurs relations avec leurs concitoyens restés Juifs, pouvaient dans les synagogues, y démontrer que Jésus était le Christ et prouver sa doctrine. Qui peut dire que le christianisme n'a pénétré dans le cerveau des philosophes de vérités qu'ils n'avaient pas découvertes et mis au cœur des moralistes un peu de sa charité, bien que ces philosophes et ces moralistes restent en dehors de lui et suscitent encore leur adhésion?

*
* *

Nous avons choisi cinq passages caractéristiques qui jusqu'ici étaient généralement regardés comme spécifiquement chrétiens. Faut-il, après

l'essai de M. Spitta qui leur retrouve une parenté littéraire dans l'Ancien Testament, les tenir encore comme tels, il y aura quelque intérêt à le montrer.

CH. I, v. 12.

Μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δοκιμὸς γενόμενος λήψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγείλατο ὁ Κύριος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

Il y a une promesse solennelle faite par le Seigneur à ceux qui l'aiment, et cette promesse c'est la vie. Quand a-t-elle été faite? Est-ce déjà dans l'Ancien Testament? M. Spitta déclare que le modèle littéraire et quasi morphologique de ce *Macarismus* nous est fourni amplement par l'Ancien Testament (Job, v, 17; Sirach, xxxiv, 8-10). Il insiste surtout sur le célèbre passage de la Sagesse (v, 15...) : *δίκαιοι δὲ εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσιν...* διὰ τοῦτο λήψονται τὸ διάδημα τοῦ κάλλους ἐκ χειρὸς Κυρίου. Et il ajoute comme complément le texte des Septante de Zacharie (vi, 14) : *ὁ δὲ στέφανος ἔσται τοῖς ὑπομένουσι*. Il conclut : Il y a dans la littérature juive une béatitude promise à ceux qui sont constants, et cette béatitude c'est la vie. Les rapprochements sont séduisants, et il est souvent utile, sinon nécessaire, de se donner un peu de recul pour évaluer la qualité de ces références. Toutefois il me semble qu'on peut émettre quelques justes remarques. Il n'est pas question dans saint Jacques de récompense terrestre. La perspective ouverte par l'auteur est la Parousie qui est imminente : « Le Seigneur est proche, voyez, le juge est à vos portes. » Avertissements, réprimandes, récompenses, tout est rapporté au jour du Seigneur. Qu'il s'agisse de la vie de l'au delà, de la récompense éternelle, ceci est hors de conteste. Pouvons-nous affirmer avec la même certitude que la vie dont il est parlé dans la Sagesse soit la vie éternelle, je ne pourrais le concéder. La *qualité* de cette vie nous est expliquée par un contraste saisissant : elle est promise au juste par opposition aux châtiments infligés à l'impie. « *Quoniam spes impij tanquam lanugo est quæ vento tollitur, et tanquam spuma gracilis quæ a procella dispergitur, et tanquam fumus qui a vento diffusus est, et tanquam memoria hospitij unius diei prætereuntis. Justi autem in perpetuum vivunt.* » Qu'on lise de plus tout le développement du v. 16 au v. 24, on se convaincra aisément qu'il est parlé d'une vie bienheureuse dans ce monde. J'enregistre donc en premier lieu comme résultat acquis cette différence essentielle entre la vie promise par Jacques et la vie promise par le Sage. De plus cette dernière vie n'est pas la récompense elle-même, c'est-à-dire le *terme* du bonheur; elle n'est qu'une condition; la vraie récompense, ce sont les riches dons si brillamment décrits plus loin. En

saint Jacques la vie constitue à elle seule la récompense dernière. Il semble enfin que M. Spitta est bien osé de nous apporter comme modèle littéraire de Jacques le texte de Zacharie et cela sans réserves et sans critique. Ce texte est d'abord en désaccord avec l'hébreu et de plus il n'a pas dans les Septante la portée que veut lui donner M. Spitta. Tous ces rapprochements disparates et bigarrés dénotent chez M. Spitta une connaissance scrupuleuse de la concordance grecque. Mais pouvons-nous ne pas le blâmer de ne s'attacher qu'au dictionnaire, à une stricte morphologie, et de ne pas tenir compte du sens des différents contextes? Quelle distance entre le texte de la Sagesse et le *logion* rapporté par saint Jean (I Ep. II, 25) : *Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον*? Il s'agit des promesses faites par le Seigneur, l'objet de cette promesse, c'est la vie et la vie éternelle. Voilà un *logion* recueilli par le seul saint Jean. Comment Jacques l'a-t-il connu? A-t-il été emprunté à la catéchèse orale ou à un Urévangélisme? L'enquête à faire n'appartient pas à ce travail.

CH. I, v. 18.

Βουλῆθεῖς ἀπεκλύσεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχὴν τινὰ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων.

M. Spitta déclare qu'il s'agit ici de la création et que ce verset doit être expliqué par la Genèse (I, 26-31). Il reconstitue la phrase de notre auteur avec des fragments de l'Ancien Testament pris çà et là. Voulez-vous un *λόγος ἀληθείας*? mais les psaumes abondent en formules de ce genre. Voulez-vous une *ἀρχή*? il lui suffit d'ouvrir une concordance grecque et il rencontre *ἀρχὴ τῶν λόγων σου ἀλήθεια*, phrase qu'il trouve très bien en situation et qu'il considère comme la vraie clé de notre passage. Ce travail d'ajusteur, quelque habile qu'il soit, n'est pas très sérieux. Si notre auteur fait allusion ici à la création produite par la parole de Dieu, que peut signifier *λόγος ἀληθείας* comme parole créatrice? Pourquoi se référer aux psaumes qui ont un sens tout autre et fermer les yeux sur le contexte très riche qui paraphrase ce verset et détermine sa vraie valeur? Est-ce que *λόγος ἀληθείας* n'est pas en relation très nette avec le *λόγος ἔμφυτος* (21) dont il est dit qu'il est puissant au point de sauver les âmes et avec *νόμος τελεῖος τῆς ἐλευθερίας* du v. 25? Sans doute l'auteur ne lie pas toujours ses pensées, se donne souvent la liberté de l'écrivain gnomique, mais n'est-ce pas le traiter bien légèrement que de le considérer comme un collectionneur de bric-à-brac?

CH. II, v. 5.

Οὐχ ὁ Θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τοῦ κόσμου, πλουσίους ἐν πίστει καὶ ἁλῇ-

ρονόμους τῆς βασιλείας ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν; on sait combien le thème du pauvre a été développé et exploité par les écrivains de l'Ancien Testament et que toute une littérature très riche, très attendrie s'était formée dans les derniers âges du prophétisme sur ce sujet. Il y a deux choses à souligner : l'élection spéciale du pauvre et la forme sous laquelle cette récompense lui est conférée, βασιλεία. Jusqu'ici on admettait que le vrai passage parallèle devrait être cherché dans saint Matthieu (v, 2), dans saint Luc (vi, 20) : Μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. On avait admiré ce couple de béatitudes si bien harmonisé et quant à la forme et quant à la pensée. M. Spitta a trouvé des ancêtres littéraires à notre verset dans l'Ancien Testament. Il retient surtout deux textes, l'un très connu, du psaume *Laudate pueri Dominum*, un autre du Testament de Juda : καὶ οἱ ἐν πτωχείᾳ διὰ Κύριον πλουτισθήσονται. La littérature juive parle donc, elle aussi, d'une élévation du pauvre, de richesses qui lui sont assurées de la part de Dieu. Mais combien sont vagues les promesses faites dans l'Ancien Testament ! Combien surtout la nature des biens conférés restait obscure et leur caractère spirituel, peut-être sous-entendu sous ces métaphores très larges, restait imprécis et mal défini ! Je ne nie pas la possibilité d'un rapprochement, mais quand je compare saint Jacques et les synoptiques et quand je sais que leurs relations peuvent être nettement établies, il me semble que la dépendance proposée par M. Spitta est trop faible, trop éloignée, qu'elle est une parenté de sixième ou de dixième degré. Et si Notre-Seigneur a trouvé dans la littérature juive quelques éléments de sa prédication, si même il a puisé dans le milieu littéraire contemporain l'expression βασιλεία, le groupement de ces diverses formules, les saillies qu'il a su donner à certains détails portent, ce semble, une marque originale qui a été conservée dans notre épître. Nous en dirons autant de la loi de charité à l'égard du prochain. Le précepte est de *lahwé*, il est vrai, mais l'épithète qui le qualifie et qui en souligne la valeur est de Jésus-Christ.

CH. II, v. 7.

Οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς;

Ce passage semble décisif contre M. Spitta. Voici en quelques mots la liaison des pensées à partir du premier verset. Ne faites pas acception des personnes. Quand il entre dans votre synagogue un homme ayant au doigt un anneau d'or, revêtu d'habits éclatants, et qu'il entre aussi un pauvre en guenilles, vous dites au premier : « Toi, prends cette belle place; toi, reste debout, » ou bien : « Assieds-toi sur mon marche-pied. »

N'est-ce pas là faire des distinctions entre frères? Sachez donc que Dieu a élu les pauvres pour être héritiers de son royaume, ces pauvres auxquels vous faites affront; tandis que vous honorez des riches qui vous traînent devant les tribunaux et qui blasphèment le beau nom par lequel on vous nomme. Quels sont ces riches? Quel est le beau nom blasphémé par eux? L'auteur nomme synagogue le lieu commun de réunion où riches et pauvres peuvent accéder.

Ces riches blasphèment le nom par lequel sont dénommés ceux auxquels Jacques écrit cette lettre, le nom insulté peut-il être le nom de Iahwé? Nul ne l'admettra, car aucun Juif, fût-il sadducéen, n'aurait osé blasphémer publiquement le nom sacré. Ce verset très caractéristique fait pressentir toute une situation historique vaguement esquissée dans les Actes des apôtres. Il s'agit donc ici de Juifs chrétiens qui viennent à la synagogue avec leurs concitoyens restés Juifs pour y entendre les maîtres et pour lire la loi. Pourquoi, leur dit Jacques, montrez-vous tant d'empressement à l'égard de ces riches qui blasphèment le beau nom du Christ par lequel vous êtes nommés chrétiens, nom qu'on prononce en vous nommant?

Il convient également de faire de fortes réserves sur l'eschatologie de notre épître telle qu'elle est expliquée par M. Spitta. Ce ne sont pas quelques allusions empruntées à l'Apocalypse de Baruch, aux testaments d'Abraham et de Judas, c'est-à-dire à des écrits postérieurs aux Évangiles, qui peuvent contrebalancer la dépendance étroite de Jacques par rapport aux synoptiques. Il en eût été autrement, si le savant critique avait pu nous démontrer que l'Apocalypse décrite et prêchée par Notre-Seigneur a été influencée d'une façon notable et caractérisée par des Apocryphes antérieurs.

On a beaucoup parlé naguère d'une thèse suédoise sur Al. de Musset. L'auteur, M. Sæderman, a poussé jusqu'au scrupule l'examen des modèles littéraires du poète des *Nuits*; on a été un peu ahuri de la dépendance assignée par le critique trop consciencieux au célèbre distique de la *Nuit de Mai* :

Voici ce qu'il advint
A mon ami Mardoche, en l'an mil huit cent vingt.

Le « procédé », déclarait gravement M. Sæderman, est emprunté directement à Rutebeuf :

En l'an de l'incarnation
Mil deux cens...

Quelques-unes des généalogies proposées par M. Spitta ne laisseront pas d'étonner au même degré des lecteurs qui pourtant voudront admirer encore sa large érudition.

SAINT JACQUES ET LES SYNOPTIQUES.

Comme compensation au silence surprenant de notre épître sur la *personne* de Jésus, on a coutume, dit M. Spitta, de faire ressortir sa très forte parenté avec *l'enseignement* de Jésus, surtout avec le discours sur la montagne. Le critique fait immédiatement ses réserves. S'il y a des ressemblances avec la doctrine de Jésus-Christ, c'est, continue-t-il, uniquement sur le terrain de la loi et des prophètes. De plus, on n'est pas en droit de conclure à une dépendance mutuelle des synoptiques et de Jacques, étant donné que ces similitudes ne sont pas suffisamment caractéristiques et qu'une source commune suffit à les expliquer. La première de ces réserves est fondée en grande partie, quoique M. Spitta semble oublier la note personnelle, très originale dont Notre-Seigneur a marqué l'enseignement de la Loi et des prophètes.

Je trouve, au contraire, la seconde tout à fait inexacte; sans doute, si Jacques cite les *logia* du Seigneur, il le fait très librement, très largement, et Beyschlag a peut-être raison de croire qu'il faut ramener ces citations non pas à la forme définitive, un peu figée, qu'a le logion dans les synoptiques, mais à une source plus vivante, à la forme dégagée d'une catéchèse orale (1). Il semble cependant que le critique a été victime d'une grave distraction. De tous les passages parallèles qu'il énumère avec une grande patience, il déclare qu'ils ne sont pas topiques et qu'ils ne supposent pas une parenté entre Jacques et les synoptiques. Il excepte un seul verset (v. 12) sur la prohibition du jurement, il s'échappe sans avertir et surtout sans revenir en arrière, pour démontrer que cette prohibition a pu naître sur le terrain judaïque. Il aurait dû avant tout nous expliquer comment cette très courte épître de 108 versets peut se rencontrer 30 à 40 fois avec les évangiles. C'était là le seul problème qu'il importait de résoudre et auquel il s'est dérobé. Puisqu'il avait très habilement épinglé les pensées de notre épître à l'Ancien Testament en leur trouvant une place souvent appro-

(1) Voici quelques-uns des rapprochements les plus caractérisés. Jacques, i, 2; Luc, vi, 23; joie au milieu des souffrances. — J., i, 5, 6. — J., i, 12; logion de S. Jean, I Ép., ii, 25. — J. i, 22; Matth., vii, 21-24 et Luc, vi, 46-48. — J., ii, 5; Matth., v, 3 et Luc, vi, 20. M. Spitta ne soustrait pas une boutade à l'évidence de l'emprunt. — J., ii, 8; Matth., xii, 39; Marc, xii, 31; Luc, x, 37. — J., ii, 13; Matth., v, 7. — J., iv, 3; Matth., vii, Luc, xi, 10. — J., iv, 9; Luc, vi, 25. — J., iv, 10; Luc, xviii, 14. — J., v, 5; Matth., v, 3. — J., v, 7; Matth., xxiv, 3, 27, 39. — J., v, 15; Matth., v, 4-37. — J. 3, 13. — v, 16; Didachè, iv, 14 et xiv, 1.

Quant à la pensée du verset 20, nous ferons remarquer que la Didaskalia, ii, 3, la cite comme un *logion*. M. Spitta se réfère triomphalement aux Proverbes, x, 12. Il aurait dû se souvenir que naguère, i, 12, il se référait au texte grec de Zacharie, vi, 13, quoique ce texte fût tout à fait différent du texte hébreu. Si donc saint Jacques se réfère au verset des proverbes, ce devrait être au texte grec. Or le texte grec a un sens tout autre. Μῖσος ἐγείρει νεῖκος, πάντας δὲ τοὺς μὴ φιλονεικοῦντας καλύπτει φιλία. — Comment explique-t-il cette anomalie?

priée, pourquoi le même besoin logique ne l'a-t-il pas ressaisi et conduit à cet aveu : trente, quarante ressemblances entre un écrit très court d'un côté et de l'autre entre des logia, peu nombreux en somme, d'un thème uniforme ne peuvent s'expliquer par le hasard, le hasard expliquerait tout au plus quatre ou cinq similitudes.

Pour rendre compte de tous ces lieux parallèles, on peut recourir à trois hypothèses : ou saint Jacques et les synoptiques dépendent d'une même source, d'un même modèle littéraire, ou les synoptiques dépendent de saint Jacques, ou saint Jacques des synoptiques. La première hypothèse est insuffisante en elle-même, car elle ne peut expliquer la totalité et le nombre de ces points de contact, d'autant plus que l'Ancien Testament en lui adjoignant les Apocryphes, ne peut être considéré comme une source *unique*. Elle est en second lieu inadmissible dans l'espèce. En effet, le contact littéraire et doctrinal n'est pas entre Jacques et le rédacteur des Évangiles, il est en ligne directe entre Jacques et le logion sorti de la bouche de Jésus entre Jacques et Jésus, et il me répugne de dire que Notre-Seigneur et Jacques se sont servis d'un même cliché, d'un même modèle, d'autant plus que ce modèle unique, cette source unique est ici une chimère. Je rejette également et pour le même motif la seconde : à savoir, que les synoptiques dépendent de Jacques. La troisième me semble donc seule possible. Que l'auteur de l'Épître soit tributaire d'une catéchèse orale, d'un Urévangélium, ou de la rédaction de synoptiques, c'est là une préoccupation secondaire et nous avons déjà indiqué nos préférences.

M. Spitta est conduit par les intentions de son travail à l'hypothèse d'une source commune. Cette hypothèse ne serait vraisemblable qu'en supposant un écrivain, très fin, très retors et un peu espiègle, comme pourrait l'être au besoin M. Spitta, qui, du vivant du Seigneur, se serait attaché à démontrer les plagats du discours sur la montagne, à en faire la contrefaçon par le seul usage de documents juifs. Or ce n'est pas le fait de l'auteur de cette épître.

*
**

SAINT JACQUES ET SAINT PAUL.

N'ayant aucune donnée traditionnelle qui pût servir à dater cette épître, l'exégèse reçue a fait appel à la critique interne et a conclu que l'Épître de saint Jacques était postérieure à l'Épître aux Romains. Elle y relevait des intentions de polémique. Saint Jacques aurait voulu atténuer certaines expressions de saint Paul, rectifier les écarts des ca-

suistes d'alors qui, sous prétexte que la foi seule suffit au salut, délaissaient les œuvres de charité. On supposait que l'Épître aux Romains était déjà partout en circulation, qu'elle était publiquement lue dans de nombreuses églises, puisque notre apôtre croit devoir donner à sa réponse la portée d'une encyclique. Or l'Épître aux Romains est écrite dans les premiers mois de 59 et saint Jacques meurt en 62. Est-il impossible d'admettre que l'Épître aux Romains eût acquis en un temps si court une telle notoriété, qu'elle fût parvenue à la communauté paléstinienne, et eût donné lieu à de graves abus? je ne le crois pas absolument, pas plus que le voyage de saint Jacques le Majeur en Espagne et son retour à Jérusalem pour se faire égorger par Agrippa ne peuvent passer pour impossibles; il en est autrement si nous posons la question de vraisemblance. Pouvons-nous concéder aussi que la lettre de saint Paul si claire ait donné lieu immédiatement à une méprise si universelle...? M. Jülicher répond à cette question: « Que Jacques soit l'adversaire de Paul, que dans les temps apostoliques, du moins à Jérusalem, une si grossière mésintelligence des thèses paulines ait pu se produire, me semble en dehors de toute vraisemblance. » On peut souscrire à ce jugement et voici pourquoi. Quels arguments apporte-t-on pour démontrer la priorité de l'Épître aux Romains? Saint Jacques, a-t-on dit, met en tête de sa doctrine sur la justification l'exemple d'Abraham. Mais cet exemple était un thème traditionnel à en juger par l'usage qui en est fait dans les Évangiles et dans la littérature néo-juive. Venons à leur enseignement sur la justification. L'un et l'autre emploient les trois mots célèbres πίστις, ἔργα, δικαιοσύνη; mais ces trois mots ont une valeur toute différente chez les deux apôtres. Ils sont, comme le remarque Beyschlag, d'une autre frappe. La foi de saint Jacques est toute intellectuelle, elle est enracinée dans l'intelligence; ce n'est qu'un « tenir pour vrai » « ein Fürwahrhalten ». Le terme de cette foi est assez élémentaire « ἐπὶ ἐθεῶς, εἰς ἐπὶν ». Quelle ampleur et quelle plénitude de sens saint Paul n'a-t-il pas su donner au même mot? Son objet n'est pas seulement Dieu, mais le Christ et sa rédemption; croire c'est être incorporé au Christ, c'est recevoir de lui un nouvel organisme, devenir une nouvelle créature, et le développement normal de cette vie c'est l'impuissance à pécher, c'est reproduire parfaitement la vie de Jésus-Christ lui-même. Les œuvres que saint Paul déclare inutiles pour le salut, ce sont les observances légales ἔργα τοῦ νόμου. Celles dont parle saint Jacques et qu'il exige de la part du croyant, ce sont les œuvres saintes de la foi. La justification de saint Paul est faite par l'ὑποθέστα. Être juste, pour saint Jacques c'est « être déclaré juste » (voir saint Luc, xvi, 15; xviii, 14). De quel droit veut-on conclure à une polémique engagée à l'occasion de

l'Épître aux Romains? Pourquoi affirmer que la terminologie de Jacques a été empruntée à la grande lettre rivale, puisque cette terminologie se retrouve dans les synoptiques, et que cette seule référence directe, sans intermédiaire, suffit à la légitimer? Si l'on suppose au contraire que l'auteur de cette épître a connu saint Paul et particulièrement l'épître aux Romains, comment expliquera-t-on qu'un apôtre n'ait retenu des développements surabondants de saint Paul qu'un enseignement menu, je dirai presque exsangue? Comment a-t-il pu, de propos délibéré, omettre les grands aspects évoqués par son adversaire, se taire de parti pris sur l'œuvre de la rédemption, sur toute la Christologie? S'il faut reconnaître une dépendance entre les deux apôtres, il est de beaucoup plus raisonnable de dire que saint Paul dépend de saint Jacques. Mais la dépendance existe-t-elle? On peut répondre affirmativement. Sans doute quelques-unes des similitudes constatées peuvent s'expliquer par une source commune, catéchèse orale ou source écrite, mais il me semble difficile que deux écrivains qui se sont ignorés, qui ont travaillé parallèlement, se soient si souvent rencontrés.

M. Spitta conclut comme nous à la priorité de saint Jacques et à la dépendance de saint Paul. Mais, dit-il, si Jacques est l'évêque de Jérusalem et le « frère du Seigneur », comment a-t-il pu être contredit par Paul? l'attaque est naturelle si notre épître est l'œuvre d'un Juif. Ce nouvel argument est le fait d'un critique aux abois et M. Spitta, je crois, n'avait-il pas nié naguère toute intention de polémique entre nos deux écrivains?

La parenté de l'Épître de saint Jacques avec la *prima Petri* paraît si profonde, si étroite, dit M. Spitta, qu'elle ne peut être suffisamment expliquée par l'hypothèse d'une source commune. L'une doit dépendre de l'autre. Quel est le modèle, quelle est la copie? Pfeiderer, Holtzmann, Jülicher et même Weiss attribuent la priorité à Pierre, car dans la *prima Petri* le travail littéraire est plus soigné, les pensées y sont mieux liées, et mieux annoncées. L'épître de Jacques ne serait qu'un extrait, une miniature très réduite de la lettre modèle. Chez lui, en effet, les exhortations sont simplement juxtaposées, sans être coordonnées, sans s'annoncer les unes les autres. Je n'insisterai pas sur les polémiques individuelles, engagées à propos des passages parallèles, convaincu qu'il est difficile de décider la question de priorité et de dépendance par le texte seul. Il y faudrait un art consommé, un doigté exquis; et même avec cet art, comme le disait M. Duhm à propos des relations littéraires d'Isaïe, on ne réussirait pas : l'argu-

(1) Il faut surtout noter la référence à l'épître aux Éphésiens, iv, 13, et Jacques, i, 4, 6.

ment de style est un argument de cire molle; il se prête à toutes les empreintes et il est sensible aux touchers les plus divers.

Nous ne voulons poser qu'une question à ceux qui accordent la priorité à saint Pierre : comment un auteur chrétien qui se réclame d'un nom vénéré dans l'Église a-t-il de parti pris éliminé tous les passages christologiques si abondants dans saint Pierre, et en quelque sorte *déchristianisé* une lettre de si haute inspiration chrétienne? Le fait inverse se comprend mieux à tous égards. Que saint Pierre ait ajouté à la christologie de saint Jacques, qu'il ait complété certains développements parénétiques en y jetant le nom et l'exemple du Sauveur, ceci ne surprendra pas, étant donné le caractère connu de l'apôtre.

*
**

La grande question, la plus difficile, est de trouver un cadre historique qui puisse s'adapter à notre écrit. C'est une épître ou tout au moins une homélie; il est par conséquent composé en vue de besoins spéciaux, de circonstances caractérisées, pour remédier à des abus très précis, très déterminés. Il y a donc un problème à résoudre : étant donnés les divers abus signalés dans cet écrit, les exhortations sur lesquelles l'auteur a insisté, les circonstances de lieu, de personnes qu'il indique, — retrouver dans l'histoire un milieu chrétien dans lequel ces divers éléments se trouvent vérifiés.

Le lieu où se réunissent les destinataires de l'écrit est une synagogue. Les chrétiens et les juifs y fréquentent ensemble. Les temps sont durs; de graves persécutions menacent la petite communauté chrétienne; mais patience, ces souffrances sont une épreuve et bienheureux seront les constants et les forts. Détails caractéristiques, l'auteur insiste sur les péchés de langue, sur l'orgueil des maîtres qui ignorent que la mansuétude sied aux sages, sur le zèle amer des fervents. Les jugements téméraires sont fréquents. Le Seigneur est à la porte; la parousie, imminente, semble dominer tout l'écrit, et l'auteur tient son auditoire haletant devant le grand jour de la rétribution. Des incrépations pleines de sarcasmes et d'ironie sont lancées contre le riche qui a thésaurisé ἐν ἐσχαταῖς ἡμέραις. Il dit aux persécutés : « Un peu de longueur d'âme, fortifiez vos cœurs, la venue du Seigneur est imminente. » On recommande les onctions d'huile avec invocation du nom du Seigneur.

M. Renan a consacré un chapitre très curieux et très original aux rapports entre les Juifs et les chrétiens après la ruine de Jérusalem (*les Évangiles*, IV). La petite Église de Palestine, guidée par « les

frères du Seigneur » s'est retirée dans la douce oasis de Pella, à l'écart des routes fréquentées par les caravanes, assez loin de la voie romaine qui conduit à Jéricho et par où bientôt passeront les légions de Syrie qui marchent à l'assaut de Jérusalem. Des groupes importants de cette colonie franchissent quelques années plus tard les derniers contreforts des monts de Galaad et vont s'établir dans le haut plateau de la Batanée. Hégésippe a connu ces églises dans la première moitié du second siècle. Il les déclare « vierges pures et immaculées ». Irénée, le premier, je crois, les condamne comme hérétiques. A la fin du premier siècle, il n'y a pas à douter de la pureté de leur foi. Or quel était à ce moment l'état de ces communautés? Leur *credo* était assez simple, assez réduit. Il leur suffisait de savoir et de croire que Jésus était le Messie. Les développements que Paul avait donnés à la christologie et à la sotériologie leur devaient être à peu près inconnus. Leur Évangile est celui des synoptiques et non pas l'Épître aux Romains.

Les chrétiens et les Juifs se rencontraient dans les synagogues. « Le judéo-chrétien, dit M. Renan, pouvait entrer dans les synagogues, s'approcher de la *téba* et du lutrin où se tenaient les officiants et les prédicateurs, faire valoir les textes qui favorisaient ses idées. » Comme les conversions devenaient nombreuses parmi les Juifs, les zélotes du parti, les austères *alakistes* leur interdirent bientôt l'entrée de la synagogue, et nul n'y put venir pour prier et pour lire sans prononcer contre les chrétiens une formule de malédiction. On les appela « *mnim* », c'est-à-dire hérétiques, et tout Juif pieux dut maudire trois fois le jour, au matin, à midi et au soir en récitant son *amida*, les chrétiens et le Christ (Jacques, II, 2 et 7).

Une des pratiques les plus curieuses des *mnim* était la guérison par les onctions d'huile. « Les *mnim*, dit encore M. Renan, sont représentés comme des espèces de thaumaturges et de médecins spirituels, guérissant les malades par la puissance du nom de Jésus et par les applications d'huile sainte. » Une référence à saint Jacques s'impose de nouveau (v, 14 et 15). On s'est souvent demandé quelles circonstances précises avaient pu déterminer Jacques à ces longs développements sur les péchés de langue : trop parler, jugements hautains, zèle amer, etc. Je ne saurais trop recommander ce petit fragment du talmud de Babylone, lequel avec saint Luc (xviii, 9 et suiv.) nous donne, ce semble, la vraie situation historique recherchée. « L'inconvénient des études talmudiques était la confiance qu'elles donnaient, le dédain qu'elles inspiraient pour le profane : « Je te remercie, Éternel, mon Dieu, disait l'étudiant en sortant de la maison d'étude, de ce que, par ta grâce, j'ai fréquenté l'école au lieu de faire comme ceux qui traînent

dans les bazars. Je me lève comme eux; mais c'est pour l'étude de la Loi, non pour des motifs frivoles. Je me donne de la peine comme eux; mais j'en serai récompensé. Nous courons également; mais moi, j'ai pour but la vie future, tandis qu'eux ils n'arriveront qu'à la fosse de destruction. »

Nous avons retrouvé dans ces sociétés chrétiennes quelques-uns des éléments caractéristiques de la lettre de saint Jacques. La situation sociale et religieuse de cette Église s'harmonise assez heureusement avec celle que suppose notre épître. Un seul élément ne se vérifie pas. L'idée de la *parousie* a disparu; on en chercherait en vain quelques traces; dans saint Jacques au contraire elle fait saillie. Nous devons donc remonter au delà de 70. Pouvons-nous encore aller plus haut? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de grouper tous les éléments de solution. Étant donné le silence sur la querelle de judaïsants dans un écrit composé par un judaïsant pour des judaïsants; — la dépendance très probable de saint Paul et de saint Pierre relativement à cet écrit, — une conception très primitive du messianisme, conception sensiblement apparentée avec celle qui se déduit des synoptiques, — une ignorance absolue de la christologie de l'Apôtre des Gentils et l'éminence de la *parousie*, il me semble qu'il faut conclure à une date plus ancienne. L'Épître a une raison d'être dans les premières années de la prédication évangélique, au berceau du christianisme, elle s'explique avant le concile de Jérusalem (1). Après 51 au contraire, elle est une énigme, elle apparaît comme type d'espèce aberrante.

Concluons donc que l'Épître est l'œuvre d'un chrétien, et contre M. Spitta que la parenté exclusivement juive assignée aux divers passages signalés est insuffisante à prouver le contraire. Comment, en effet, M. Massebieau et M. Spitta expliqueront-ils qu'un écrit juif ait pu se rencontrer si souvent avec les Évangiles, circuler dans les communautés chrétiennes au point d'avoir été utilisé par saint Paul et d'avoir servi de modèle littéraire à saint Pierre?

Fribourg.

P. VINCENT ROSE, O. P.

(1) Qu'on lise avec attention le discours de saint Jacques au concile de Jérusalem en le comparant avec le discours de saint Pierre.



DISCOURS DE MALACHIE

SUR LE RITE DES SACRIFICES ⁽¹⁾

Les temps changent, et les prophètes sont l'expression des temps. La voix des grands prophètes sur le rite des sacrifices avait depuis longtemps cessé de retentir; ils avaient exigé qu'on sortît du cercle étroit du culte et qu'on tendît à une connaissance de Dieu plus haute, à une loi morale plus pure: tout cela n'était pas un postulat pour les Juifs revenant de la captivité. Il s'agissait pour eux de restaurer l'état national et la religion nationale, pour commencer une vie nouvelle sur leur propre sol. Mais il semble que les tristes circonstances ne permettaient pas un culte régulier. Dans le choix des sacrifices, on n'était pas très soigneux. Pour l'autel du Seigneur, les animaux les plus chétifs étaient assez bons, les prêtres considéraient leur service comme une charge, et s'en acquittaient à contre-cœur. Le prophète connu sous le nom de *Maleachi* élève la voix contre cet état de choses dans un discours qui nous a été conservé dans le premier chapitre de son écrit (v, 6-14).

L'élan des discours prophétiques est atténué, on entend déjà retentir le ton dialectique qui annonce l'approche des juristes (les *Tannaïm*), mais les anciennes formes de l'art des discours, telles que je les ai décrites dans mon livre (2), s'expriment dans cette harangue avec rigueur et avec une entière clarté. Les signes principaux des discours prophétiques, construction en strophe et *Réponses*, paraissent avec une grande évidence et sont reconnus sans contrainte.

A

A

- (6) בן יכבד אב ועבד אדוני Un fils *honore* son père, et un serviteur son maître,

(1) Étude que le docteur D. H. Müller, professeur à l'Université de Vienne, a bien voulu envoyer à la *Revue biblique* pour faire connaître son système sur la poésie sémitique.

(2) *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form* (deux volumes).

- | | |
|--|---|
| <p>ואם אב אני איה כבודי
ואם אדונים אני איה מוראי
<u>אמר יהוה צבאות</u>
<u>לכם הכהנים ביום שמי</u></p> | <p>mais, si je suis père, où est mon honneur ?
et si je suis maître, où est le respect qu'on
me doit ?
<i>dit Jahweh des armées,</i>
à vous, vous prêtres, <i>qui méprisez mon nom.</i></p> |
| <p>ואמרתם במה <u>בוינו</u> את <u>שכך</u>
(7) מגישים על מזבחי לחם מגאל
באמרכם שלחן יהוה <u>נבזה</u> הוא
<u>[אמר יהוה צבאות]</u></p> | <p>Vous dites : en quoi <i>méprisons-nous ton</i>
<i>nom ?</i>
Vous apportez sur mon autel un pain sans
valeur,
parce que vous vous dites : la table de Jahweh
est méprisable,
<i>[dit Jahweh des armées.]</i></p> |
| <p>(8) וכי תגישון עור לזבח אין רע
וכי תגישו פסח וחלה אין רע
הקריבהו נא לפחתך
<u>אמר יהוה צבאות</u>
<u>הורעך או הישא פניך</u></p> | <p>Et si vous offrez en sacrifice un [animal]
aveugle, n'est-ce pas mal ?
Et si vous en offrez un boiteux ou malade,
n'est-ce pas mal ?
Offrez-le donc à votre préfet,
<i>lui plairez-vous, ou tiendra-t-il compte de</i>
<i>vous ?</i>
<i>dit Jahweh des armées.</i></p> |
| <p>B</p> | <p>B</p> |
| <p>(9) ועתה <u>הלו</u> נא פני אל ויהננו
מידכם היתה זאת
<u>הישא מכם פנים</u>
<u>אמר יהוה צבאות</u></p> | <p>Et maintenant priez donc Dieu, pour qu'il
nous soit élément !
De votre main viennent de pareils [présents],
peut-il <i>tenir compte de vous ?</i>
<i>dit Jahweh des armées.</i></p> |
| <p>(10) מי גם בכם ויסגר דלתים
ולא תאירו מזבחי חנם
אין לי חפץ בכם
<u>אמר יהוה צבאות</u>
ומנחה לא ארצה מידכם</p> | <p>S'il y en avait un parmi vous qui fermât les
portes,
et si vous n'allumiez pas en vain [le feu] sur
mon autel !
Je n'ai point en vous mon bon plaisir,
<i>dit Jahweh des armées,</i>
un présent ne me <i>plaît pas</i>, venant de vos
mains.</p> |
| <p>(11) כי ממזרה שמש ועד מבואו
1) בכל מקום מגש לשמי מנחה טהורה</p> | <p>Car du lever du soleil à son coucher
en tout lieu, on offre un présent pur à mon
nom ;</p> |

(1) D'après Wellhausen qui efface מקטר et lit ומנחה pour מנחה. Peut-être serait-il mieux de lire : במל מקום מקטר ומגש לשמי, et de considérer comme une glose מנחה טהורה, « et seulement un présent pur ».

כי גדול שמי בגוים Car mon nom est grand parmi les peuples,
אמר יהוה צבאות dit Jahweh des armées.

C

C

- (12) ואתם מחללים אתו Mais vous le *profanez*,
 באמרוכם שלחן יהוה כגאל הוא en disant que la table de Jahvé est sans valeur
 וניבו נבזה אכלו ainsi que son revenu (sacrifice) — et que sa
 nourriture est méprisable.
- (13) ואמרתם הנה מתלא הוהפחתם אותו Et vous dites : Quelle peine! et vous le cou-
 vrez d'opprobres,
אמר יהוה צבאות dit Jahweh des armées.
- והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה Et vous apportez des [animaux] volés, boi-
 teux et malades,
והבאתם את[ה] מנחה 1) et vous les offrez en sacrifices,
הארצה אותה מידכם puis-je les *accepter favorablement* de votre
 main?
אמר יהוה [צבאות] dit Jahweh [des armées].
- (14) וארור נזכל ויש בעדרו זכר Maudit soit le trompeur qui a dans son trou-
 peau un mâle,
ונדר וזבח משחת לאדני et qui voue et immole au Seigneur un [ani-
 mal] estropié;
כי מלך גדול אני car je suis un grand roi,
אמר יהוה צבאות dit Jahweh des armées,
ושמי נורא בגוים et mon nom est respecté parmi les peuples.

Ce discours se partage, d'après ma division, en neuf strophes, qui ont alternativement et régulièrement soit quatre, soit cinq lignes, et dont chacune répète comme un refrain à la quatrième ou à la cinquième place les mots : « Dit Jahweh des armées ». Les neuf strophes peuvent d'après le sens se sectionner en trois colonnes de chacune trois membres, qui forment la construction strophique suivante :

$$\begin{array}{c} 5 + 4 + 5 \\ 4 + 5 + 4 \\ 5 + 4 + 5 \end{array}$$

En outre, on reconnaît plusieurs *réponses* qui traversent tout le morceau, et lient et nouent entre elles les colonnes et aussi les strophes (1). La plus remarquable est naturellement la répétition en refrain

(1) את המנחה את[ה] מנחה (Wellh.).

(1) Indépendamment de la répétition en refrain des mots : « dit Jahweh des armées », on pourrait encore signaler quelques formes artificielles : A I, 1 יכבד — B I, 1 חלי — C I, 1 מחללים *réponses* pour le sens ou pour les mots. Des réponses interverties se trouvent A I, 4-5 avec A II, 3-4; A III, 4-5 avec B I, 3-4 B II, 4-5 et C II, 3-4; de plus A I, 3-4 avec B III, 4-5 et C III, 4-5. — Exemple de *concalenatio* A I, 5 avec A II, 1.

des mots : « Dit Jahweh des armées » (אמר יהוה צבאות) dans chaque strophe à la quatrième ou à la cinquième place. Ce refrain ne manque que dans un couplet (colonne A, II) où je l'ai restitué, et il manque aussi dans la colonne C, II, le mot « des armées » que j'ai ajouté entre crochets. Si l'on réfléchit que ce refrain a été conservé intact sept fois, et que dans le huitième couplet, il n'y manque qu'un mot, on n'aura aucun scrupule à le restituer dans un seul endroit (colonne A, II). Dans cet endroit, j'ai encore introduit un autre changement, j'ai omis une ligne du texte massorétique, c'est-à-dire les mots : ואמרתם במה גאלנוך. Je me trouve ici d'accord avec J. Wellhausen qui remarque à ce sujet dans *Skizzen und Vorarbeiten*, V, p. 197 :

« נבזה ne signifie pas impur ou rendu impur, mais comme désapprécié, mis au rebut, sans valeur (Esdr., II, 62). On blâme ce fait que les plus mauvais animaux sont assez bons pour le sacrifice. On n'avance à rien en lisant גאלנוך avec les LXX pour גאלנוך; l'offense n'atteint pas le pain (auquel il faudrait appliquer le suffixe), mais l'autel. לחם כגאל ne signifie que du mauvais pain, et dès lors l'interrogation qui suit ne convient pas du tout. Il faut rayer les mots : ואמרתם במה גאלנוך. »

Si l'on examine de plus près la position du refrain, on voit que dans les quatrains il est toujours à la quatrième place, par conséquent à la fin du couplet, tandis que sa position varie dans les couplets à cinq lignes. Dans trois couplets, le refrain est à la quatrième place (c'est-à-dire à l'avant-dernière) et acquiert ainsi plus de force; dans deux couplets (A, III et C, II), il forme la dernière ligne. Je suppose que dans les couplets à cinq lignes, il était originairement toujours à la quatrième place. Le dernier changement dans la colonne A, III (v. 8) :

offrez-le donc à votre préfet,
dit Jahweh des armées,
lui plairez-vous et tiendra-t-il compte de vous ?

rend le vers plus poétique et plus expressif, parce que les mots : אמר יהוה צבאות ne traînent plus à la suite sans raison. De la même manière, on peut intervertir les quatrième et cinquième lignes dans C, I (v. 13), où, cependant, la cinquième ligne est une *crux interpretum* bien connue. Ces conjectures n'atteignent d'ailleurs la structure strophique en rien d'essentiel.

J'ai encore touché au texte en un autre endroit, colonne B, III (v. 11), où j'ai omis après la première ligne les mots : « Mon nom est grand parmi les peuples », mais c'est à mon avis sans dommage

pour le vers, car la troisième (ou la quatrième) ligne, « car mon nom est grand parmi les peuples », ne peut convenablement motiver la ligne précédente, mais plutôt גדול שמי בגוים n'est qu'une dittographie de כי גדול שמי בגוים.

La marche des pensées, en s'attachant à la texture strophique, peut être esquissée de la manière suivante :

A (I) Comme père et comme maître, j'attends le respect, mais *vous méprisez mon nom*, (II) vous le faites en offrant sur mon autel des dons sans valeur. (III) Est-ce une chose indifférente, que vous sacrifiez à Jahweh des animaux estropiés, qu'un préfet civil refuserait d'accepter ?

B (I) Il est inutile de prier Dieu ainsi, car vous n'obtiendriez rien. (II) Plutôt que d'offrir de pareils sacrifices, mieux vaudrait fermer les portes et démolir l'autel. (III) Je n'ai pas besoin de vos dons, car dans l'immensité du monde où l'on semble immoler aux faux dieux, on me fait en réalité des sacrifices, car *mon nom est grand parmi les peuples*.

C (I) Au lieu de cela, vous continuez à *profaner mon nom*, en méprisant l'autel de Dieu et en considérant son service comme une charge, (II) et ce que vous pouvez faire de pire, c'est de m'offrir des sacrifices. (III) Ainsi maudit soit celui qui, ayant des victimes convenables, en offre de mauvaise qualité, car *mon nom est honoré parmi les peuples*.

D. H. MÜLLER.

Vienne.



ÉTUDE SUR LES VERSIONS COPTES DE LA BIBLE

(Suite.)

II. — CE QUI NOUS EST PARVENU DES VERSIONS ÉGYPTIENNES.

1° EN BOHAÏRIQUE. — Il n'existe à ma connaissance aucun exemplaire complet de la version bohaïrique. Suivant Quatremère (1), Marcel possédait un exemplaire entier de cette version, qu'il avait fait copier au Caire sur le manuscrit du patriarche des Coptes. Cette copie fut achetée à la mort de Marcel, avec le reste de ses livres, par l'Anglais J. Lee de Hartwell, dans la bibliothèque duquel elle a été vue en 1847 par J. Bardelli (*Daniel*, p. xviii-xx), professeur des langues sanscrite et copte à l'université de Pise. Elle n'était déjà plus complète; Bardelli n'y a trouvé que les livres suivants : Genèse, Exode, Lévitique, Psaumes, Osée, Joel, Amos, Abdias et les autres petits Prophètes, les quatre Évangiles, les quatorze épîtres de saint Paul, l'épître de saint Jacques et la première épître de saint Pierre, en tout quarante et un volumes in-4°. Cette Bible, disait une note de Marcel, avait été copiée au Caire, par les soins du patriarche copte, et par ses propres écrivains, sur un exemplaire très ancien, qu'il assurait être du septième siècle et qu'il possédait dans sa bibliothèque où Marcel l'avait vu. Les volumes qui manquaient à l'exemplaire du savant français avaient été consumés dans l'incendie de sa maison au Caire. Le texte copte du manuscrit original était d'une très belle écriture et accompagné d'une version arabe littérale. Cette version copte était fort différente de celle qui avait été publiée en Angleterre (Marcel, sans doute, fait ici allusion à l'édition du Pentateuque et du Nouveau Testament de Wilkins). La version arabe était faite sur la version cophte et ne ressemblait à aucune des versions arabes publiées jusqu'alors. Il serait intéressant de savoir ce que sont devenus les manuscrits du patriarche des Coptes. Quant à la copie de Marcel, elle doit être encore en Angleterre, mais je ne suis pas en mesure de l'identifier; peut-être les quarante et un volumes ont-ils été dispersés en différentes collections.

Voici la liste des principaux manuscrits contenant des portions plus ou moins considérables de la version Bohaïrique, principalement

(1) *Recherches*, p. 118.

d'après les notes que j'ai recueillies au cours de mes recherches dans les bibliothèques publiques ou privées de la France et de l'étranger.

Pour plus de brièveté je me servirai des abréviations suivantes dont je ferai également usage pour les manuscrits des autres versions.

- Alex. Cath. = *Cathédrale de S. Marc*, Alexandrie.
 Ambr. = *Bibliothèque Ambrosienne*, Milan.
 Angel. = *Bibliothèque Angélique*, Rome.
 B. Laur. = *Bibliothèque Laurentienne*, Florence.
 B. M. = *British Museum*, Londres.
 B. Nat. = *Bibliothèque Nationale*, Paris.
 Barb. = *Bibliothèque Barberini*, Rome.
 Berl. = *Bibliothèque Royale*, Berlin.
 Bodl. = *Bibliothèque Bodléienne*, Oxford.
 Boul. = *Musée de Boulak*, Caire.
 Cair. Cath. = *Bibliothèque du Vicariat apostolique des Coptes*, Caire.
 Cair. Jac. = *Bibliothèque du patriarche jacobite*, Caire.
 Cl.Pr. = *Clarendon Press*, Oxford.
 Crawf. = *Bibliothèque du comte de Crawford et Balcarres*, Haigh Hall Lancashire (Angleterre).
 Cyr. Adl. = *Collection Cyrus Adler*, Washington (E.-U.).
 D. ab. Sif. = *Deir Abû's-Sifein*, Vieux Caire.
 D. Mu'al. = *Deir al-Mu'allak*, Vieux Caire.
 D. Muhar = *Deir al-Muḥarrak à Kûsakâm*, prov. de Manfalout. Egypt. Sup.
 Erm. = *Bibliothèque du palais de l'Ermitage*, Saint-Pétersbourg.
 Fl. P. = *Collection Flinders Petrie*, Londres.
 Gotting. = *Bibliothèque de l'Université*, Gottingen.
 Golen. = *Collection Golenischef*, Russie.
 Inst. Cath. = *Institut catholique*, Paris.
 Marc. = *Bibliothèque Marcienne*, Venise.
 Mus. Borg. = *Musée Borgia, Propagande*, Rome.
 Nan. = *Collection Nani, Bibliothèque Marcienne*, Venise.
 Napl. = *Bibliothèque Nationale* (anciennement *Borbonica*), Naples.
 Parh. = *Bibliothèque de la Zouche*, Parham.
 S. E. R. = *Collection de S. E. l'archiduc Rénier*, Vienne.
 S. Pétersb. = *Bibliothèque publique*, Saint-Pétersbourg.
 Tur. B. N. = *Bibliothèque Nationale*, Turin.
 Tur. M. E. = *Musée égyptien*, Turin.
 Vatic. = *Bibliothèque Vaticane*, Rome.
 Tatt. et Curz. = *Manuscrits de H. Tattam et R. Curzon*, non identifiés.

Les manuscrits sont désignés par les cotes des catalogues, imprimés ou manuscrits, des bibliothèques où ils sont conservés. Les lettres C. A. ajoutées à la cote indiquent que le manuscrit est en copte et en arabe. Quand je n'ai pas vu moi-même le manuscrit, l'autorité que j'ai suivie est donnée entre crochets carrés. J'ai pourtant manqué quelquefois à cette règle, quand j'ai pu arriver à me rendre moralement certain qu'il n'y avait pas erreur.

ANCIEN TESTAMENT.

PENTATEUQUE. Vatic. Copt. 1.	IX ^e siècle.
— Tattam. [LAGARDE, <i>Pentat. Kopt.</i>]	1303.
— Vatic. Copt. 2-4. C. A.	XIV ^e siècle.
— B. Nat. Copt. 1. C. A.	1360.
— Bodl. Hunt. 33. C. A.	1674.
— B. Nat. Copt. 100. C. A.	1806.
LIVRES HISTORIQUES. Berl. Or. fol. 446.	fin XVIII ^e siècle.

Ce manuscrit, unique dans son genre, écrit probablement à la requête d'un savant européen, contient les chapitres des Rois, des Paralipomènes et d'Ézéchiél, qui ont trait à la construction du temple de Jérusalem. D'après différents savants, la bibliothèque de la Propagande, à Rome, posséderait les quatre livres des Rois (1). S'ils y ont jamais été, ils n'y sont certainement plus, et cela depuis fort longtemps. On n'en trouve pas trace dans le catalogue de Zoega. En dehors du manuscrit de Berlin, on lit d'assez nombreux fragments des livres de Josué, des Juges, des Rois et des Paralipomènes dans les Livres liturgiques, spécialement dans l'Eucologe (Pontifical et Rituel) et dans les *Katameros*, ou Lectionnaires, dont on trouve des exemplaires dans presque toutes les collections coptes. Ceux de la Bibliothèque Vaticane sont très beaux. P. de Lagarde a donné un spécimen du profit que l'on pourrait tirer des Livres liturgiques, dans son catalogue (*Verzeichniss*) des manuscrits coptes de Göttingen, p. 48-61.

JOB. Berl. or. fol. 447. C. A.	1792.
— B. M. Add. 18997.	1794.

— Woide (*Appendix*, p. 4) avait été informé par le P. Giorgi que la Bibliothèque de la Propagande possédait un exemplaire complet de Job; mais Zoega ne parle pas de ce manuscrit.

PSAUMES. Vatic. Copt. 5. [ASSEMANI, <i>Codices</i> X ^e siècle.]	XII ^e siècle.
— Tur. B. N. [F. Rossi, <i>Cinq.</i>]	XII ^e ou XIII ^e siècle.
— B. M. or. 427. C. A.	XII ^e ou XIII ^e siècle.
— Bodl. Maresc. 3.	XII ^e ou XIII ^e siècle.
— Berl. Dietz. A. fol. 37. C. A.	XIII ^e siècle.
— Bodl. Hunt. 121.	XIII ^e siècle.
— Bodl. Bernard. 50. [IDELER, <i>Psalterium</i> , p. VI.]	1261.
— Vatic. Copt. 7. C. A.	XIII ^e siècle.
— Vatic. Copt. 6. C. A.	1386.
— Berl. or. 4 ^o 276. C. A.	XIII ^e ou XIV ^e siècle.
— Berl. or. 4 ^o 157. C. A.	XIV ^e siècle.
— B. Nat. Copt. 5.	XVI ^e ou XVII ^e siècle.
— B. Nat. Copt. 3. C. A. ?	1627.
— Barb. 31. Arménien, Copte, Arabe, Chaldéen, — et Ethiopien. [PARTHEY, <i>Die Kopt. Handschr.</i>]	

(1) Quatremère, *Recherches*, p. 117.

J'ai omis à dessein les mss. Bodl. Hunt. 92 (copie de Marshall), M. Borg. Cod. Memph. I (copie de Tuki), Angel. A. G. I. (copie de Bonjour).

PROVERBES.	Berl. or. fol. 447. C. A.	1792.
—	Cair. Jac. C. A. ? [BOURIANT, <i>Proverbes</i> .]	1794.
—	Cair. Jac. C. A. ? [BOURIANT, <i>Proverbes</i> .]	?
—	B. M. Add. 18997. C. A. ?	1796.
—	B. M. or. 423. C. A.	XIX ^e siècle.

Les trois premiers manuscrits ne contiennent que les chapitres I-XIV, 26. J'ignore si les deux autres sont complets. — Les livres liturgiques dont nous avons déjà parlé contiennent aussi plusieurs péripécies du livre des Proverbes ainsi que de l'Ecclésiastique, de la Sagesse, de Salomon et de celle de Sirach.

PETITS PROPHÈTES.	B. M. or. 1314.	1374.
—	B. Nat. Copte 2. C. A.	1660.
—	B. Nat. Copt. ? (S. Germain, 21.) [QUATREMÈRE, <i>Daniel</i>].	1660.
—	Berl. or. 4 ^o 395. C. A.	1814.

Le manuscrit Saint-Germain, 21, a été acheté par Montfaucon, à Venise, en 1698. Le P. Bonjour (en 1699) en fit une copie qui se trouve maintenant à la bibliothèque Angélique, à Rome (Q. I. 8). M^{sr} Tuki fit, à son tour, une copie de la copie de Bonjour; elle est conservée au musée Borgia (Cod. Memphit. III).

DANIEL.	B. M. or. 1314.	1374.
—	B. Nat. Copt. 2. C. A.	1660.
—	B. Nat. S. Germain, 21.	1660.
—	Berl. or. 4 ^o , 394. C. A.	1813.

Dans les deux premiers manuscrits Daniel vient après; dans le troisième, avant les petits prophètes. H. Tattam (*Prophetæ majores*, I, p. viii) dit qu'il avait rapporté d'Égypte deux autres manuscrits de Daniel, tous les deux copte-arabes : l'un in-folio qui n'était pas fort ancien et l'autre, in-4^o, qui était récent.

ISAÏE. Cair. Jac.	[TATTAM, <i>Proph. Maj.</i> , I, p. v].	Très ancien.
— Cair. Cath. C. A.	[<i>Id.</i> , <i>ibid.</i>].	Récent.
— Marc. [E. REVILLOUT, <i>Archives des Missions</i> , 3 ^e sér., vol. 4, p. 448].		XVII ^e siècle.
— Curzon.	[TATTAM, <i>Proph. Maj.</i> , I, p. v.]	?
— B. M. Or. 1319.		1806.

JÉRÉMIE ET LAMENTATIONS. Les deux mêmes manuscrits du Caire et le manuscrit du British-Museum, plus :

—	Tattam. C. A.	[TATTAM, <i>Proph. Maj.</i> I, p. v.]	?
---	---------------	---------------------------------------	---

Au rapport de Adler, Münter et Woide, cités par Quatremère (1), la Bibliothèque de la Propagande posséderait un exemplaire des

(1) Quatremère, *Recherches*, p. 117.

prophéties d'Isaïe et de Jérémie. Ce manuscrit n'est pas porté sur le catalogue de Zoega. On le trouve pourtant dans l'inventaire général du musée Borgia, en date du 24 mai 1856, publié par Parthey (1). Mais Tattam n'a pas pu le trouver et je n'ai aucune souvenance de l'avoir vu moi-même. Sim. Assemani dit que la Bibliothèque des Dominicains, à Venise, possédait aussi un exemplaire de ces deux prophètes (2). On trouve de nombreuses péricopes d'Isaïe dans les Lectionnaires.

ÉZÉCHIEL. B. Nat. Copt. 14. 1378.

NOUVEAU TESTAMENT.

ÉVANGILES. Bodl. Hunt. 17. C. A.	1174.
— B. Nat. Copt. 13.	1180.
— Cair. Jac.	[Gregory, <i>Prol.</i> 877]. 1184.
— B. Nat. Copt. 16. C. A.	1204.
— Vatic. Copt. 9. C. A.	1205.
— B. M. or. 1315. C. A.	1208.
— B. Nat. Copt. 15.	1216.
— B. Nat. Copt. 59.	1230.
— Inst. Cath. C. A.	1250.
— D. Mu'al. C. A.	[Gregory, 878]. 1257.
— D. Mu'al.	[<i>id. ibid.</i>]. 1272.
— Cair. Jac. C. A.	[<i>id.</i> 877]. 1291.
— Vatic. Copt. 8. C. A.	XIII ^e siècle.
— Vatic. Copt. 10. C. A.	XIII ^e ou XIV ^e siècle.
— Berl. Dietz A. Fol. 40.	XIII ^e ou XIV ^e siècle.
— B. Nat. Copt. 62 (Joh.).	XIII ^e ou XIV ^e siècle
— B. M. or. 425. C. A.	1308.
— Bodl. Maresc. 6.	1320.
— D. Ab.-Sif.	[Gregory, 877]. 1327.
— D. Muḥar. C. A.	[<i>id.</i> 879]. 1345.
— Vatic. Copt. 11 (Joh). C. A.	1346.
— Götting. or. 125. 4.	[Scrivener, II, p. 117]. 1357.
— Bodl. Hunt. 20.	XIV ^e siècle.
— Bodl. Maresc. 5.	XIV ^e siècle.
— B. M. or. 1001. C. A.	[Gregory, 870 : XII ^e siècle]. XIV ^e siècle.
— B. M. Add. 5995. C. A.	XIV ^e siècle.
— B. Nat. Copt. 14. C. A.	[Gregory, 873 : XIII ^e siècle]. XIV ^e siècle.
— B. M. or. 3381.	[<i>id.</i> 872 : XIII ^e siècle]. XIV ^e siècle.
— Cair. Jac. C. A. (Luc).	[<i>id.</i> 878]. XIV ^e siècle.
— B. M. or. 426. C. A.	XIV ^e ou XV ^e siècle.
— Parh. 121, 122, 123. (C. A. Matth. Lc. Joh.)	[Gregory, 872 : XIII ^e siècle] donné en 1495.

(1) *Die Kopt. Handschriften.*

(2) Quatremère, *Recherches*, p. 117.

ÉVANGILES.	Crawf.	[Scrivener, II, p. 114; Grégory, 872 : XIV ^e siècle]	donné en 1514.
—	B. Nat. Copt. 14 a (copie de 14. Scriv. II, p. 118),	C. A.	1593.
—	B. Nat. (Joh.)	[Gregory, 874]	
—	Cyr. Adl. or. 15.		XVI ^e siècle.
—	B. M. or. 1316. C. A.		1663.
—	Parh. 126. C. A.		1676.
—	Bodl. Maresc. 99. (Joh.)		XVII ^e siècle.
—	B. Nat. Copt. 60.	[Scrivener, II, 116 et 118; Gregory 874].	XVII ^e siècle?
—	Cair. Jac. C. A.	[Gregory, 878].	1719.
—	Cair. Jac. C. A.	[<i>id. ibid.</i>].	1753.
—	Cair. Jac. (Mt.)	[<i>id. ibid.</i>].	1795.
—	Cair. Jac. C. A.	[<i>id.</i> 877].	XVIII ^e siècle.
—	Alex. S. Marc. C. A.	[<i>id.</i> 879].	XVIII ^e siècle.
—	Cair Jac. (Mt. Mc.)	[<i>id.</i> 878].	1802.
—	Cair. Jac. (Mt.)	[<i>id. ibid.</i>].	1811.
—	Cair. Jac. (Mc.)	[<i>id. ibid.</i>].	1811.
—	Cair. Jac. (Lc. Joh.)	[<i>id. ibid.</i>].	1811.
—	Berl. or. 4 ^o 396. C. A? (Luc.)		1811.
—	B. M. or. 1317. C. A.		1812.
—	Cair. Jac. (Mt. Mc.)	[Gregory, 878].	1814.
—	Br. and. f. b. S. C. A.	[Scrivener, II, 114].	1817.
—	Cair. Jac. C. A.	[Gregory, 878].	1818.
—	Cair. Jac. (Lc. Joh.)	[<i>id. ibid.</i>].	1820.
—	Cair. Jac. (Lc. Joh.)	[<i>id. ibid.</i>].	1826.
—	Cair. Jac. (Mt.)	[<i>id. ibid.</i>].	1833.
—	Cair. Jac. C. A.	[<i>id. ibid.</i>].	1835.
—	Cair. Jac. C. A.	[<i>id. ibid.</i>].	1839.
—	Cair. Jac.	[<i>id. ibid.</i>].	1846.
—	Cair. Jac. (Joh.)	[<i>id.</i> 879].	1861.
—	Cair. Jac. (Lc. Joh.)	[<i>id.</i> 878].	XIX ^e siècle.
—	Cair. Jac. (Joh.)	[<i>id. ibid.</i>].	XIX ^e siècle.
—	Cair. Jac. C. A. (Mt. Mc.)	[<i>id.</i> 879].	XIX ^e siècle.
—	Cair. Jac. (Mt.)	[<i>id.</i> 878].	?
—	Berl. or. 8 ^o 191 (Joh.)		Récent.

J'ai omis à dessein les 3 mss. de Berlin or. 4^o 166, 167, 168 qui ne sont que des copies de Bodl. Maresc. 5, faites par Petraeus; de même les 2 mss. d'Oxford Bodl. Maresc. 52 et 53 (un seul exemplaire en deux volumes,) copiés par T. Marshall sur les deux mss. Maresc. 5 et 6.

ÉP. DE S. PAUL,

ÉP. CATHOLIQUES.

ET ACTES.

DES APOTRES	D. Muḥar (Epp. Act.).	[Gregory, 882].	XII ^e siècle.
—	Vatic. Copt. 13. C. A. (S. Paul).		XII ^e ou XIII ^e siècle.
—	Bodl. Hunt. 122. (S. Paul). Rom. VIII-29		
	— 2 Tim., I, 2).		1286.

Ép. ET ACTES.	Bodl. Hunt. 203. (S. Paul).	XIII ^e ou XIV ^e siècle.
—	B. Nat. Copt. 17. C. A. (S. Paul).	XIII ^e ou XIV ^e siècle.
—	B. M. or. 424. C. A. (Copié d'un ms. de 1250, copié lui-même de deux mss. plus anciens).	1308.
—	B. Nat. Copt. 21.	1339.
—	Vatic. Copt. 14. C. A.	1358.
—	Parh. 120. C. A. [Gregory, 880 : Parh. 120 ; Scrivener, II, p. 119 : Parh. 124].	1398.
—	Vatic. Copt. 12. C. A.	XIV ^e siècle.
—	D. Muḥar. [Gregory, 882].	XIV ^e siècle.
—	Ambr. 20 in-f. (copte, arab. armen.).	XIV ^e siècle?
—	Berl. or. fol. 115, C. A. (Coloss. Thessal. Philem. Hebr. Tim. Tit.)	XIV ^e ou XV ^e siècle.
—	Berl. or. fol. 116. C. A. (Rom. Corinth.).	XIV ^e ou XV ^e siècle.
—	B. M. or. 1318. C. A.	1416.
—	Parh. 121. C. A. [Gregory, 880].	XV ^e siècle.
—	B. Nat. Copt. 66. (épîtres Cathol. et Actes).	1609.
—	B. Nat. Copt. 63. (S. Paul).	1660.
—	B. Nat. Copt. 65. (Apoc. ép. Cath. Actes).	1660.
—	Bodl. Hunt. 43. C. A. (contient aussi Apocalypse).	1682.
—	B. Nat. Copt. 64. C. A. (S. Paul) [Scrivener II, p. 120].	?
—	Cair. Jac. [Gregory, 882].	1714.
—	Cair. Jac. C. A. [id. <i>ibid.</i>].	1722.
—	Cair. Jac. C. A. [id. <i>ibid.</i>].	1774.
—	Cop. Hag. or. 19. C. A. [Gal. Eph. Phil.).	[id. <i>ibid.</i>]. 1786.
—	Cair. Jac. C. A. [id. <i>ibid.</i>].	1791.
—	D. Muḥar. C. A. (contient aussi Apoc.).	[id. <i>ibid.</i>]. 1829.
—	Cair. Jac. [id. <i>ibid.</i>].	1864.
—	Cair. Jac. [id. <i>ibid.</i> 24].	?

Je n'ai pas souvenance d'avoir vu le ms. Parh. 124. Scrivener, qui l'a vu et décrit, n'en donne pas la date, mais il l'identifie avec le *Curetonianus* de P. Boetticher (Acta apost. p. III), que ce savant dit être de l'an 1114 des Martyrs = A. D. 1398. Sur l'identification des mss. B. M. or. 424 = *Tattamianus*, et Parh. 124 = *Curetonianus* de Boetticher, voyez Scrivener, II, p. 119. — J'ai omis le ms. de Berlin or. 4^o 169, copie faite en 1660 par Petraeus sur un manuscrit qu'il avait rapporté d'Égypte.

APOCALYPSE.	S. Petersb. Or. 625. C. A.	[Gregory, 884].	XII ^e siècle.
—	B. Nat. Copt. 34. (ms. liturgique).		1316 A. D. ?
—	Parh. 124. C. A.	[Scrivener, II, p. 122].	1321.
—	Vatic. Copt. 16. C. A.		1345.
—	Crawf. C. A.	[Scrivener, II, p. 122].	1375.
—	Parh. 123. C. A.	[Scrivener, II, <i>ibid.</i>].	1389.
—	Vatic. Copt. 15. C. A.		XIV ^e siècle.

APOCALYPSE.	B. Nat. 91. C. A.	1401.
—	Angel. C. I, 9. C. A. [Scrivener II, p. 122].	XV ^e siècle.
—	M. Borg. Cod. Memph. IV. C. A. [Zoega Catal., p. 3].	Récent.
—	B. Nat. 65.	1660.
—	Bodl. Hunt. 44.	1682.

Le ms. du Musée Borgia ne contient que I, 12; — II, 26 et III, 9; — XXII, 12.

2° EN SAHIDIQUE. — Nous ne possédons aucun exemplaire complet de la version sahidique; bien peu de manuscrits contenant dans leur entier tel ou tel livre de l'Ancien ou du Nouveau Testament, nous sont parvenus. A mesure que le dialecte bohairique supplantait le dialecte memphitique les manuscrits écrits dans ce dernier dialecte étaient mis au rebut quand ils n'étaient pas dépecés pour servir aux usages les plus divers. Quelques rares manuscrits ont échappé à peu près indemnes à la ruine de la littérature sahidique; d'autres nous sont parvenus plus ou moins mutilés; la plupart, ensevelis pendant des siècles sous les décombres des couvents ruinés, sont devenus, depuis une centaine d'années, un objet de spéculation pour les Arabes maraudeurs qui les vendent au détail et au poids de l'or aux explorateurs et aux touristes. Quelques feuillets d'un manuscrit se trouvent ainsi dispersés dans les différentes bibliothèques publiques ou privées de l'Europe, tandis que les autres sont peut-être encore enfouis sous les décombres, ou attendent dans quelque cachette secrète, que leur tour vienne d'être mis sur le marché. Plusieurs milliers de ces précieux parchemins contiennent des fragments plus ou moins considérables des saintes Écritures en sahidique ou dans quelque autre dialecte de la haute Égypte. La plus part de ces collections ont été publiées dans les dix dernières années, séparément et telles quelles, dans le même désordre qui avait présidé à leur formation. Il reste à classer tous ces fragments au point de vue paléographique d'abord, puis au point de vue de la linguistique et de la critique textuelle. Alors seulement nous pourrions avoir une idée exacte de la version sahidique. En attendant, nous donnons ici la liste des manuscrits bibliques ou autres qui pourront servir à ce travail.

Pour plus de clarté nous les répartirons en cinq catégories.

- 1° Manuscrits complets ou fragments considérables de différents livres de la Bible.
- 2° Lectionnaires ou autres livres liturgiques contenant des péricopes de l'Ancien et du Nouveau Testament.
- 3° Ouvrages contenant des citations de l'Écriture Sainte : Traités gnostiques et grammairaux.
- 4° Fragments : feuillets ou cahiers détachés ayant appartenu à des exemplaires de la Bible ou à des Lectionnaires.
- 5° Varia : Palimpsestes, ostraca.

Il eût été plus logique de distinguer toujours les Lectionnaires des exemplaires de la Bible. Mais le désordre inévitable dans lequel se trouvent les collections des *Fragments* rendrait ce travail aussi long et difficile que, pour le moment au moins, il serait inutile; nous ne faisons cette distinction que pour les manuscrits cotés qui n'appartiennent pas à ces collections de fragments. De même nous avons mis dans la quatrième classe des fragments assez considérables pour appartenir à la première classe; nous nous sommes abstenus de le faire dans la crainte d'être entraînés trop loin. Nous avons toutefois fait une exception pour quelques manuscrits connus de collections encore inédites. Nous avons séparé, dans la quatrième classe, les manuscrits sur papyrus de ceux sur parchemin, pour des raisons paléographiques que tout le monde comprendra.

1° Manuscrits complets ou fragments considérables de différents livres de la Bible.

- Tur. M. E. — Un volume in-8° en parchemin, écriture du sixième siècle environ. Voyez le fac-similé en phototypie publié par F. Rossi (*I Papiri Copti*, vol. I, fascic. I, pl. III). Contient la Sagesse de Salomon et celle de Sirach, et le psaume ci.
- B. M. or. 3518. — Berl. or. 8°, 408. — Un volume in-8° parchemin, écriture du cinquième ou sixième siècle. Contenait l'Apocalypse, et les Épîtres Catholiques. De celles-ci il ne reste que des fragments. L'écriture ressemble beaucoup à celle du manuscrit de la Cl. Pr. 57, dont j'ai donné une reproduction dans mon *Album*, pl. II.
- Bodl. Hunt. 4. — Volume in-folio sur papier bombycin, date incertaine (probablement postérieure au douzième siècle); très mutilé. Évangile de saint Jean.
- Bodl. Hunt. 394. — In-8°, bombycin, date, 1315; contient les Actes des Apôtres et les Épîtres Catholiques; mutilé.
- Tur. B. N. — In-4° bombycin, date quatorzième siècle. Psautier très mutilé.
- S. E. R. (P. A.) --- Papyr. dimensions 0, 17 × 0. 14. [KRALL Mitth. S. E. R. I. p. 68 II-III, p. 77 et 267, date environ troisième ou quatrième siècle !!] Provient d'Akhmim. Psautier très mutilé.
- Parh. 111. — Parchemin; dimens.: 0, 305 × 0, 233, date: neuvième ou dixième siècle. Psautier très mutilé.

2° Lectionnaires ou autres livres liturgiques.

- Bodl. Hunt. 3. — Sur papier bombycin; ancien mais certainement postérieur au onzième siècle. Lectionnaire; contient plusieurs péripécopes des Psaumes et du Nouveau Testament, très mutilé.
- Bodl. Hunt. 5. — In-folio, sur papier bombycin; douzième ou treizième siècle. Lectionnaire, contient des péripécopes de l'Ancien et du Nouveau Testament.
- B. Nat. Copt. 78 [Ceugney, *Recueil* II, p. 94 et suiv.]. Lectionnaire, contient des péripécopes de saint Matthieu, saint Marc, et saint Jean.
- M. Borg. Cod. Sah. 99. C. A. — Bombycin; 0^m, 36 × 0^m, 27, douzième ou treizième

siècle. Lectionnaire, contient de nombreuses péricopes de l'Ancien et du Nouveau Testament. Presque complet.

- B. Nat. 68. — Petit in-folio, bombycin, seizième siècle environ. Rituel, contenant les prières qui se récitaient à certaines fêtes, au monastère de Chénouti. On y lit plusieurs leçons extraites de l'Ancien et du Nouveau Testament. A la liste des fragments donnée par Quatremère (*Recherches*, p. 299) il faut ajouter plusieurs centaines de versets ou portion de versets des Psaumes rangés en groupes comme dans une Concordance. On trouve des parcelles des Psaumes, groupées de cette façon dans plusieurs collections d'Europe, notamment dans les fragments Nani, à Venise, qui ont servi ou devaient servir à la publication du troisième fascicule de l'ouvrage de Mingarelli; et à Berlin MS. or. 8^o 409 c.

3^o Ouvrages contenant des citations de l'Écriture sainte.

- B. M. or. 5114 (Cod. Askew), traité gnostique intitulé *Pistis Sophia*. Woïde (*Appendix*, p. [19]) croyait ce manuscrit plus ancien que le Codex Alexandrinus. Plusieurs savants, notamment W. E. Crum (*Coptic manuscripts*, p. 2-3) distinguent deux copistes dont le premier serait environ du IV^e siècle. On trouvera dans la *Palaeographical Society*, oriental series, pl. XLII, un fac-similé de l'écriture de ce premier copiste, que les auteurs de cette publication croient être du VII^e siècle environ. Dans mon *Album de paléographie copte*, pl. II, 1, j'ai donné un spécimen de l'écriture du prétendu second copiste avec la date du VI^e siècle environ.
- Bodl. Cod. Bruce. in-4^o, papyrus, date (?); contient : 1^o le livre des gnosés de l'Invisible, 2^o le livre du grand λόγος κατὰ μυστήριον. D'après Woïde (*Appendix*, p. 137-139), ces deux ouvrages ainsi que la *Pistis Sophia* auraient été composés au II^e siècle.
- Bodl. Hunt. 393, C. A. in-4^o, bombycin, date : 1393, ouvrage gnostique de basse époque.
- B. Nat. copt. 44, in-4^o, bombycin; environ XIII^e siècle. Sullam (littéralement, *échelle*), ou grammaire suivi d'un lexique où les mots sont arrangés par ordre de matières, le tout illustré par des exemples pris de l'Écriture Sainte.
- B. Nat. copte 43, in-4^o, bombycin; environ XIII^e siècle. Sullam, sur le même plan que le manuscrit précédent.
- M. Borg. (non catalogué), grammaire copte sahidique, in-4^o, sur bombycin; date : environ XIII^e et XIV^e siècle. J'ai retrouvé, il y a quelques années, les feuillets épars de cet ouvrage au fond d'une armoire où il était resté oublié pendant plus d'un siècle, probablement à cause du désordre dans lequel il était. C'est évidemment de cette grammaire que R. Tuki a tiré les nombreux passages de la version sahidique qu'il cite dans ses *Rudimenta linguæ Coptæ*, comme je m'en suis assuré en comparant cet ouvrage avec le manuscrit Borgia. Schvarze (*Quatuor Evangelia*, p. iv) se trompait probablement quand il supposait que Tuki avait, au moins en partie, traduit de l'arabe ces mêmes passages de la version sahidique.

Il faut ajouter à cette classe les manuscrits des ouvrages (homélies, actes des martyrs ou autres) qui contiennent des citations de la Sainte Écriture. Ces citations devraient être soigneusement recueillies comme M. U. Bouriant a eu l'heureuse idée de le faire pour l'*Éloge de l'Apôtre Victor*. (Mém. VIII, p. 268.)

4° Fragments. — I. *Sur parchemin*. — La plupart proviennent de l'ancien monastère de Chénouti, au mont Atribe (Deir Amba Chenoudah), généralement connu sous le nom de *Monastère blanc*. Il est exploité depuis plus de cent ans et c'est de là que sont sortis les fragments de plusieurs des collections d'Europe, notamment de celles du Musée Borgia, de Nani, de Woide et de la Bibliothèque nationale. Les principales collections de fragments sont :

A. Le musée Borgia, à la Propagande, à Rome, et à la Bibliothèque nationale de Naples, entre lesquels, après la mort du cardinal Étienne Borgia, a été partagée la riche collection de cet éminent et libéral Mécène des études orientales. Les fragments bibliques sont tous à la Propagande, à l'exception de soixante-deux feuillets envoyés à Naples par erreur. On en trouvera la description dans le catalogue (*Catalogues*, p. XI-XII) que Zoega en dressa avant le partage de la collection. Zoega compte en tout 2073 feuillets sur parchemin, dont 738 appartiennent à la Bible et 310 feuillets sur papier oriental, dont 213 sont bibliques. Ces derniers représentent en grande partie le lectionnaire (Cod. sahid. 99) que nous avons déjà mentionné. M^{re} A. Ciasca (*Sacrorum*, etc., I, p. xvii) donne un chiffre différent : 795 feuillets de parchemin, y compris ceux de Naples; d'autre part, il ne connaît sur papier oriental que les 189 feuillets du Lectionnaire. La collection Borgia a été commencée en 1778. (GIORGI, *De miraculis*, p. 3.)

- B. La collection du chevalier Nani, soixante-quatre feuillets en tout, a été formée à peu près à la même époque; elle est conservée à la Bibliothèque Marcienne ou de Saint-Marc, au palais des doges, à Venise.
- C. La collection de Woide, postérieure de quelques années seulement aux deux précédentes. Après la mort de Woide elle passa avec tous ses papiers à la *Clarendon Press*, qui l'a déposée à la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford.
- D. La collection de Robert Curzon, comte de la Zouche, généralement connue sous le nom de collection de Parham, de l'endroit où elle était autrefois conservée. Elle est maintenant déposée au British Museum, à Londres.
- E. L'ancienne collection de Henry Tattam, maintenant du comte de Crawford et Balcarres (SCRIVENER, II, p. 132), conservée à Haigh-Hall dans le Lancashire.
- F. La collection de la Bibliothèque Nationale de Paris, assez insignifiante au siècle dernier (QUATREMÈRE, *Recherches*, p. 139), peut maintenant, grâce au zèle intelligent du directeur et des membres de la mission archéologique française, au Caire, rivaliser avec le musée Borgia lui-même. Les fragments de la version des Évangiles seuls comprennent plus de cinq cents feuillets. Ce nouveau fonds n'est malheureusement pas encore catalogué. — Le manuscrit copte 102 contient quelques fragments de l'ancien fonds qui correspondent peut-être à ceux dont parle Quatremère (*ouvr. et l. cités*) et quelques autres aussi (originaux ou copies) provenant de la mission de J. Dujardin.
- G. La célèbre collection de papyrus de l'archiduc Rénier à Vienne s'est enrichie, il y a une dizaine d'années, d'un millier ou plus de feuillets provenant du monastère de Chénouti. (KALL, *Ueber den Achmimer Fund*, Mitth. S. E. R., II-III, p. 264 et suiv.) Elle contient sans doute plusieurs fragments de la Bible.

Enfin on trouve encore des fragments de la version sahidique à

Berlin (tant à la Bibliothèque royale qu'au Musée égyptien), à Saint-Petersbourg (à la Bibliothèque publique et à celle du palais de l'Ermitage), dans la collection privée (?) de M. Golenischeff, et ailleurs probablement.

Un seul de ces nombreux fragments bibliques, à ma connaissance, porte la date de l'année où il a été copié. C'est un fragment du livre de Tobie, de la collection Borgia, maintenant conservé à Naples. Il est daté de l'an 719 de l'ère de Dioclétien = A. D. 1003 et non de l'an 519 = A. D. 803, comme l'a cru Zoega (*Catalogues*, p. 175) et, après lui M^{re} A. Ciasca (1). J'ai donné une reproduction de la page datée de ce fragment de Tobie dans mon *Album*, pl. X. D'ailleurs, tous ces fragments, à quelques exceptions près, se ressemblent tellement au point de vue paléographique, comme on peut le voir en examinant les nombreuses et excellentes reproductions qu'en a données M^{re} Ciasca, qu'on ne saurait songer à les attribuer à des époques trop espacées. Ajoutons que parmi les fragments sahidiques de la même provenance et du même genre d'écriture, on trouve environ une dizaine de dates dont la plus ancienne est, je crois, de l'an 640 de Diocl. = A. D. 924, et la plus récente de 740 de Diocl. = 1024. C'est donc entre le neuvième et le douzième siècle qu'il faut placer la majorité des fragments sur parchemin de la version sahidique.

II. *Sur papyrus*. — Il existe cinq principales collections de papyrus qui contiennent des manuscrits bibliques.

A. La plus ancienne et la plus importante pour notre objet est celle du Musée égyptien de Turin, acquise par Charles-Félix en 1821 avec le reste de la première et plus riche collection égyptienne de Drovetti. Nous ne savons malheureusement pas la provenance de ces papyrus; tout ce que nous pouvons conjecturer, c'est qu'elle a appartenu à un seul couvent. (ROSSI, *I Papiri Copti*, I, fascic. I, p. 6.) Le manuscrit, sur parchemin, de la Sagesse de Salomon et de celle de Sirach faisait partie de la même collection; ainsi que les cinq manuscrits, que Drovetti avait donnés à l'abbé A. Peyron et qui maintenant sont conservés à la Bibliothèque nationale de Turin. (ROSSI, *Cinque codici*, p. 3.) Mais j'ignore s'ils sont de la même provenance que les papyrus. Ces derniers ont été décrits par A. Peyron dans la préface de son *Lexicon linguæ copticæ*, p. xxv et xxvi et, plus complètement par Rossi, dans ses différentes publications (voyez la Bibliographie). En comparant les fac-similés que ce savant a donnés des papyrus de Turin avec les reproductions de manuscrits sur parchemin, datés, que j'ai publiés dans mon *Album*, on arrivera probablement à la conclusion que les uns et les autres sont à peu près de la même époque.

B. La deuxième collection est celle de l'archiduc Rénier, à Vienne. Elle a été achetée par Théodore Graf, en Égypte, vers 1878. Elle provient d'un couvent du Fayoum qui a du être détruit et déserté vers le dixième siècle. A ce premier fonds ont

(1) *Sacror. Biblior. Fragmenta*, I, p. xxii-xxiii.

été ajoutés plus tard d'autres papyrus coptes provenant d'Aschmouneïn (Hermopolis magna) et d'Akhmim. Ces derniers ont dû appartenir à la même bibliothèque que ceux qui ont été publiés par M. Bouriant (*Fragments Bachmouriques*); comme ceux-ci, les papyrus akhmimiens de Vienne sont en partie en dialecte Akhmimien et en partie en dialecte sahidique ou en dialecte de la moyenne Égypte.

- C. Le Musée égyptien de Berlin possède également une collection de papyrus qui, en 1885, comprenait déjà trois cents fragments et qui a été, sans doute, augmentée depuis. (CRUM., *Coptic manuscripts*, p. v.) Elle provient, au moins en partie, du Fayoum, comme la précédente; elle a été décrite par L. Stern dans la *Zeitschrift für Ägypt. Sprache*, en 1885.
- D. Les membres de la Mission archéologique française au Caire ont acquis aussi une collection de papyrus en différents dialectes, à Akhmim en 1884-85. Mais j'ignore si ces manuscrits sont conservés à Paris, ou au musée khédivial de Boulak. Je désignerai les fragments bibliques de cette collection par l'abréviation (Bour. P.).
- E. La cinquième collection de papyrus est celle que M. Flinders Petrie a rapportée du Fayoum en 1889; elle provient d'un couvent ruiné, Deïr-el-Hammam, et de Haouara; aucun des trois fragments bibliques qu'elle contient n'est en sahidique. Le catalogue de cette collection a été publié par M. Crum (*Coptic Manuscripts*).

Nous ne pouvons pas juger de l'âge des manuscrits des deuxième, troisième et quatrième collections, n'ayant aucun spécimen de l'écriture de ces papyrus. J. Krall (*Mitth.*, II-III p. 55, 67) semble attribuer quelques-uns des papyrus bibliques d'Aschmouneïn et d'Akhmim au quatrième et même au troisième siècles; ce qui, je l'avoue, me paraît bien improbable.

5 Varia : Palimpsestes, Ostraca, etc.

- B. M. add. 14665. Manuscrit syriaque, en partie palimpseste. (Wright, *Catalogue of syriac manuscripts, in the Brit. Museum*, n° DCCCXXI, vol. II, p. 837.) Les feuillets 10-20 ont appartenu à un exemplaire du livre des Nombres en dialecte sahidique. J'ai reproduit dans mon *Album*, pl. VI, 1, une page du feuillet 18; elle contient le passage Num. XXII, 28-31 que j'ai transcrit dans le *Contenu des Planches*. W. Wright (ouvr. et l. cités) attribue cette écriture copte au sixième ou au septième siècle.
- B. M. add. 17183. Autre manuscrit syriaque du dixième siècle, entièrement palimpseste. J'ai publié dans mon *Album*, pl. VII, 1 et pl. LVI, 1, deux pages contenant en sahidique, la première, Esther, IV, 8-12, que je n'ai pu transcrire qu'en partie; la seconde, Esther, IV, 3-4, 6-8 que j'ai transcrit presque entièrement. W. Wright (ouvr. cité, n° DCCCXII, vol. II, p. 819) attribue l'écriture copte au septième siècle environ.

On trouve quelquefois des *ostraca* avec des portions de la sainte Écriture. Un seul, à ma connaissance, a été publié; il est ou au moins était autrefois en la possession de M. G. Maspero, qui l'avait reçu de M. Egger.

Quant aux portions de la version sahidique contenues dans ces différents manuscrits ou fragments, en voici une liste aussi complète que nous avons pu la faire. Elle est sur trois colonnes : la première pour la collection Borgia, la deuxième pour celle de la Bibliothèque nationale. Dans la troisième nous avons inscrits les fragments des différentes autres collections pour l'Ancien Testament et, pour le Nouveau, ceux des manuscrits de l'édition de Woide, rejetant les fragments des autres collections dans l'espace libre de la première ou de la deuxième colonne. Nous avons cru inutile d'indiquer tous les doubles des collections Borgia et Bibliothèque nationale; ils sont quelquefois très nombreux dans la collection Borgia et plus encore, pour le Nouveau Testament, dans la collection de Paris. L'Ancien Testament de la collection Borgia ayant été publié par M^{gr} Ciasca, nous nous sommes contenté d'indiquer les portions continues du texte biblique sans distinction de fragments; pour le Nouveau Testament nous avons dû, à cause de l'insuffisance de la publication de M. Amélineau, indiquer chaque fragment séparément en lui conservant son numéro du catalogue de Zoega. Notre liste des fragments de l'Ancien Testament de la collection de Paris est faite sur la publication de M. Maspéro; les fragments de Nouveau Testament sont donnés d'après la liste communiquée par M. Amélineau à l'éditeur de l'ouvrage de Scrivener. (*A plain introduction*, etc., 4^e édition.) Quand j'ai soupçonné quelque défaut dans cette liste, je l'ai indiqué par (*sic!*).

A la liste de Paris j'ai ajouté les fragments contenus dans des manuscrits de l'ancien fonds copte, en en donnant la cote. J'ai marqué (A) des fragments communiqués par M. Amélineau à M. Maspéro qui les a publiés avec la collection de la Bibliothèque nationale. (M) et (Bour.) indiquent des fragments publiés dans différents ouvrages par M. Maspéro et M. Bouriant, sans indication de l'endroit où ils sont conservés.

GENÈSE.

Musée Borgia.

III, 8-24.
VI, 5 — IX, 1.
IX, 8-11.
XI, 9 — XII, 1.
XII, 3 — XVI, 5.
XVIII, 1-31.
XXI, 14-21.
XXII, 1-19.
XXIX, 25 — XXX, 11.
XXX, 28 — XXXI, 13.
XXXI, 33 — XXXIV, 25.

Bibliothèque nationale, Paris.

II, 9-23.
V, 5-27.
VII, 13-24.
VIII, 1-13.
XV, 9-10.
XXI, 54 — XXII, 11 (copt. 102).
XXV, 5-11.
XXVIII, 4 — XXIX, 19.
XXIX, 35 — XXX, 11, 14-17, 25,
27-29.
XXXI, 9-32, 31-44.

Autres collections.

*Musée Borgia.**Bibliothèque nationale, Paris.**Autres collections.*

XXXIX, 6 — XL, 9.
XLVIII, 1-19.

XXXI, 54 — XXXII, 11 (copl.
102).
XXXV, 14-19.
XL, 42 — XLII, 5.
XLIII, 2-12; 16-27.
XLVI, 19 — XLVII, 2.
XLVIII, 24-27; 29-31.
XLIX, 39-30.
L, 2-17; 19-26; 24-26.

XLVIII, 1-19. (Bodl. Hunt. 5.)

EXODE.

II, 1-14.
XV, 19 — XVI, 3.
XVII, 1-7.
XIX, 1-11.
XXVI, 24-36.
XXIX, 1-9.

II, 13-22.
III, 9-14 (M. E.)
XVI, 27-36.
XIX, 24 — XXIV.
XXXI, 12 — XXXIV, 32.

XVI, 1; — XIX, 11. (Parb. 109.)

LÉVITIQUE.

VII, 34 — XIII, 39.
XIV, 8-29.
XV, 25 — XIX, 16.
XIX, 34 — XX, 16.
XXIII, 5-12.
XXVI, 15-30.
XXVII, 15-31.

V, 18 — VI, 18.
VII, 9 — XI, 23.
XIII, 4-59.
XVIII, 30 — XX, 11.
XXI, 5 — XXII, 9.
XXII, 1-9.
XXIII, 3 — XXV, 38.
XXVII, 33-34 (A.)

NOMBRES.

I, 40 — III, 11.
IX, 6-20.
XIII, 18-32.
XIV, 29-31, 33-35, 37-39, 42-45.
XVI, 14 — XVIII, 9.
XVIII, 21 — XIX, 1.
XX, 1-13.
XXI, 6-9.

I, 9-41.
II, 7 — III, 25.
III, 36 — IV, 4; 23-34.
VI-VII, 12.
XI, 8-23.
XI, 35 — XIII, 12. (A.)
XVIII, 9-21.
XIX, 20 — XX, 14.

XXI, 1-9. (Bodl. Hunt. 5.)
XXII, 28-31. (B. M. Add. 14665.)

NOMBRES.

XXIV, 13 — XXV, 9.
XXVII, 19 — XXVIII, 19.
XXXII, 11 — XXXIV, 13.

XX, 17 — XXI, 12; 33-34.
XXII, 1 — 23.
XXIII, 24 — XXIV, 21.
XXIX, 8-10, 12-13, 16-18, 22-25
(A).

DEUTÉRONOME.

I, 13-38.
III, 5 — IV, 22.
IV, 44 — VI, 14.
VIII, 11 — IX, 24.
XI, 28 — XVI, 7.
XVI, 16 — XVII, 1.

I, 1-23.
V, 1; 3-8; 11-15.
VII, 11-13.
XXVI, 15-19.
XXVII, 1.
XXVIII, 4-12; 59-68.
XXIX, 1-11.
XXXII, 43 — XXXIV, 8.

VIII, 19 — IX, 24. (Bodl. Hunt. 5.)

JOSUÉ.

Musée Borgia.

v, 10-12.
 x, 39 — xi, 7. (Napl.)
 xiv, 1-11. (Napl.)
 xv, 7 — xviii, 1. (Napl.)
 xxiv, 29-33.

Bibliothèque nationale.

i, 1-7.
 vii, 3-13.
 xix, 47 — xxi, 1; 27-39.
 xxiv, 13-31.

Autres collections.

xv, 16 — xvii (Petersb. Dorn
 DCXXIII).

JUGES.

i, 10-20.
 i, 27 — ii, 17.

iv, 16 — vii, 3.
 x, 40-55.
 xi, 38-40. (A.)
 xii, 5-6. (A.)
 xiii, 25 — xv, 14.

RUTH.

i, 11-14.

iii, 11-14.

I ROIS.

vi, 11 — x, 3.
 xvii, 33-40; 43-51; 54.
 xviii, 6-14.
 xix, 1-5.
 xxii, 21 — xxiii, 14.
 xxiv, 21 — xxv, 28.

iii, 8-20.
 vi, 2-10.
 xii, 5-8.
 xiv, 17-32.
 xxviii, 16 — xxx, 9 (copte 102).
 xxx, 24 — xxxi.

xviii, 28 — xxii, 7. (B. Laur.)
 xxviii, 16 — xxx, 5. (Tatt.)

II ROIS.

ii, 10 — iii, 39.
 vi, 6 — xi, 11.
 xi, 23 — xv, 2.
 xviii, 1-12.
 xxi, 14 — xxii, 11

i, 1 — ii, 10.
 xvii, 19-29 (copte 102).

xvii, 19-29. (Tatt.)

III ROIS.

xix, 9-14.

ii, 5-12.
 iii, 11-15.
 ix, 20-21.
 x, 1-6.
 xx, 7-15.
 xxii, 7-35.

IV ROIS.

ii, 1-8.
 ix, 2-12. (A.)
 xi, 13 — xvi, 9.
 xxv, 27-30 (ostracon).

iii, 25. } S. E. R.
 vi, 19, 24-25. }

TOBIE.

iv, 16 — v, 9. (Napl.)
 xi, 14 — xiv. (Napl.)

i, 1-7.
 i, 19 — iv, 7.
 vi, 14 — xiii, 1.
 xiv, 7-12.

ESTHER.

*Musée Borgia.**Bibl. nation. et autres collect.**Parham, Turin, Vienne.
Collection Golenischeff.*

IV, 3-4, 6-12. (B. M. add. 17183).

JOB.

I, — XXXIX, 9.
XL, 8 — XLII. (Napl.)

V, 17-27.

XX, 29 — XXI, 4.	} Tur. M. E.
XXI, 11-12; 16-18.	
XXII, 1-5; 17-19; 21-23	
XXIII, 1-8; 16-17.	
XIV, 4-6; 17-20.	
XXV, 2-5.	
XXVI, 14 — XXVII, 4.	
XXVII, 11-13.	
XXIX, 21 — XXX, 8. (Bodl.	
Hunt, 5.)	

PSAUMES.

II, 2.
V, 4.
VII, 17 — IX, 11.
XII, 4-6.
XIV.
XV, 11^b — XVI, 8.
XVI, 11-12.
XVII, 18a; 49a.
XX, 3-8.
XXI, 2; 8-9.
XXI, 27 — XXII, 6.
XXIV, 1-3.
XXVI, 12.
XXVII, 3-4.
XXVIII, 7-13.
XXX, 6.
XXXII, 1 — XXXIV, 4.
XXXIV, 9-25.
XXXV, 2-3.
XXXVI, 14-15.
XXXVII, 18.
XL, 2-3; 10-11.
XLIV, 7.
XLIV, 14 — XLVI, 6.
XLVII.
XLVIII, 20 — XLIX, 6.
L, 2-4.
LIII, 7 — LIV, 19.
LVII, 6 — LVIII, 18.
LIX, 11 — LX, 5.
LXI, 8.
LXII, 1-8.
LXIII, 2-4.
LXIV, 5-6.
LXV, 10-19.
LXVII, 22-28.
LXVIII, 4 — LXIX, 1.
LXX, 11 — LXXI, 9.
LXXII, 6-9.
LXXIII, 16 — LXXVIII, 11.

VI, 6 — IX, 9 (Cl. Pr.).
XI, 6 — XIII, 6 (B. nat. copte 102).
XV, 8 — XVIII, 1 (Cl. Pr.).
XXXIII, 13-16 (Bour.).
XXXIV, 19-22, 27-30 (M. E.).
XXXV, 1-2 (id.).
XXXVIII, 2-9, 12-14 (id.).
XXXIX, 1-3, 6-11, 15-17 (id.).
XL, 1-4, 7-12 (id.).
XLI, 1-9 (id.).
XLIV, 13-18 (id.).
XLV, 3-6 (id.).
L, 9 (Bour.).
LXVI (B. nat. copte 102).
LXVII, 1-30 (id.).
LXVIII, 34 — LXXI, 8 (id.).
LXX, 5-8 (Bour.).
CXXVII, 24-29 (B. nat. copte 68).
CXXI, 1-4 (id.).
CXLVIII, 1-13 (id.).
CXLIX, 1-9 (id.).
CXLIX, 1-3 (Berl. or. 8°, 409).
CL, 1-6 (B. nat. copte 68).

II, 2 — XI (Tur. B. N.).
X — LXIII (Parh., 111).
XX, 9 — XXVI, 5 (Tur. B. N.).
XLIX, 14 — L, 13 (Golen., I).
LXIII, LXVI, LXIX, LXXI (Parh., 111).
LIX, 8 — LXXIII, 4 (Tur. B. N.).
LXXV, 3, LXXVII, 6 (id.).
LXXXIV, 7 — LXXXIX, 1 (id.).
CI (Tur. M. E. Sap. Sal. et Sir.).
CII — CXXIV (S. E. R.).
CXVIII, 152 — CXIX, 1 (Golen., II).

Musée Borgia.

LXXX, 17.
 LXXXII, 6.
 LXXXIV, 8 — LXXXV, 1.
 LXXXVII, 19 — XCI, 1.
 XCH, 5 — XCH, 8.
 XCH, 21-23.
 XCVI, 4-5.
 CVII, 6 — CVIII, 15.
 CIX, 6 — CXII, 2.
 CXVIII, 109, 154-156.
 CXIX, 2.
 CXXXI, 9-20.
 CXXXIV, 7-8.
 CXXXVIII, 5-10.
 CXXXIX, 2-9.

PROVERBES.

Musée Borgia.

I, 1 — III, 19.
 VII, 7 — X, 27.
 XX, 1, — XXIX.

Autres collections.

XI, 16 — XII, 13 (Erm. 1).

Bibliothèque nationale.

I, 10-16.
 X, 2-5.
 X, 28 — XI, 29.
 XXVII, 22 — XXIX, 12.

Mus. Égypt. Turin.

XVII, 14-16; 20-22.
 XVII, 28 — XVIII, 1.
 XVIII, 7-9.
 XX, 20-22; 25-26.
 XXI, 17-20; 27-29.
 XXIII, 4-5; 11-13.
 XXIII, 35 — XXIV, 6.
 XXIV, 10-14.
 XXIV, 17-19, 23 (Vulg. XXIX, 27).
 XXIV, 27-30 (Vulg. XXX, 4-7).
 XXIV, 35-37 (Vulg. XXX, 12-14).
 XXV, 13-17; 20-24.
 XXV, 26 — XXVI, 3.
 XXVI 6-11; 13-14; 21-23.
 XXVII, 2 — XXIX, 27.
 XXIX, 28-48 (Vulg. XXXI, 10-29).

ECCLÉSIASTE.

Musée Borgia.

I, 1 — IX, 3.
 X, 3 — XII, 14 (fin).

Bibliothèque nationale.

XII, 12-14.

Autres collections.

CANTIQUE DES CANTIQUES.

IV, 14 — V, 3.

I, 1-6.
 III, 8 — VIII (fin).

SAGESSE DE SALOMON.

V, 1-13.

II, 12-22 (Bodl. Hunt. 5).
 I — XIX fin (Tur. M. E.).

SAGESSE DE SIRACH.

I, 16 — II, 12.

I — LI fin (Tur. M. E.).
 VI, 37 — VII, 20 (Berl. or. 8° 409).
 XXI, 9-24 (id.).

OSÉE.

Musée Borgia.

IV, 1-9.
V, 13 — VI, 3.
VII, 13 — VIII, 2.
X, 2-10.

*Bibliothèque nationale.**Autres collections.*

AMOS.

VII, 14 — IX fin.

II, 11 — IV, 9.

III, 1-6 (Bodl. Hunt., 5).
VIII, 9-12 —

JOEL.

II, 1-3; 10-11.

II, 19 — III fin.

MICHÉE.

I, 1 — IV, 7.
VII, 1-20.

I, 1-15.

VII, 1-9; 9-20 (Bodl. Hunt. 5).

ABDIAS.

I, 8-18.

JONAS.

I, 10 — II, 10.

NAHUM.

I, 1-12.

HABACUC.

I, 2-11.

SOPHONIE.

I, 14 — II, 3.

AGGÉE.

II, 1-23.

ZACHARIE.

I, 12-19.
III, 9 — V, 11.
IX, 9-13.
XI, 12-13.
XII, 11 — XIV, 11.

II, 10 — IV, 8.

VII, 1 (A. xxx).

ISAIE.

I, 1-9, 16-20.
III, 8-26.
V, 18-25.
XII, 2 — XIII, 14.
XVI, 6 — XX, 6.
XXVII, 13 — XXVIII, 15.
XXIX, 5 — XXX, 12.
XXXI, 9 — XXXII, 16.
XL, 1 — XLII, 1.
XLVIII, 1-6.
L, 2 — 11.
LII, 13 — LIII, 12.
LV, 1-3; 12 — LVI, 1.
LVIII, 1 — LIX, 17.
LXI, 1-7.
LXIII, 1-7.
LXIV, 4 — LXV, 2.

X, 21 — XI, 3.
XI, 14 — XIII, 12.
XVI, 10 — XVII, 10.
XXI, 1 — XXII, 2.
XXVI, 6 — XXX, 5.
XXXIII, 5-13.
XLIV, 20-21; 23-44 (A.).
LIII, 3-12.
LVIII, 7-11.

I, 2-9 (Bodl. Hunt. 5).
II, 9-15 —
XII, 2-6 —
XIII, 2-10 —
XXVIII, 6-15 —
L, 4-9 —
LIII, 7-12 —
LXIII, 1-7 —

JÉRÉMIE.

Musée Borgin.

xi, 18 — xii, 14.
xviii, 18-23.
xxxiii, 8-15.

Bibliothèque nationale.

ii, 31-35.
iii, 17-21.
ix, 23 — x, 18.
xi, 18 — xii, 4.
xiii, 6-11 (Bour.).
xv, 3-19.
xvi, 10, 11 ; 13 — xvii, 5.
xxvii, 4-17. (?)
xxviii, 14 — xix, 5.
xxi, 4 — xxii, 4.
xxiv, 2 — xxv, 3.
xxvi, 8-19.
xxviii, 59 — xxix, 4.
xxxii, 37 — xxxiii, 13.
l, 6 — li, 25.

Autres collections.

ix, 7-11 (Bodl. Hunt. 5).
xiii, 14 — xiv, 19 (Nan. iii).
xxii, 29 — xxiii, 6 (Bodl.
Hunt. 5).
xxxix, 42 — xliii, 7 (Tatt.).

LAMENTATIONS.

ii, 17 — iii, 24.
v, 9-22.

LETTRE DE JÉRÉMIE.

1-7.

ÉZÉCHIEL.

iv, 14 — viii, 3.
xviii, 21 — xxi, 20.
xxi, 32 — xxii, 16.
xxii, 31 — xxiv, 19.
xxvi, 20 — xxx, 13.
xxxii, 13 — xxxiv, 7.
xxxvi, 16-29.
xl, 1 — xliii, 3.
xlvi, 1-7.
xlvii, 2-9.

i, 1-10 (A.).
iii, 23 — iv, 14 (A.).
xi, 17 — xiii, 17.
xv, 6 — xvi, 63.
xxvii, 6-15.
xxix, 8-16.
xxxvii (A. *Recueil* x, p. 85).

xxi, 14-17 (Bodl. Hunt. 5).
xxviii, 1-19 —
xxxvi, 16-23 —

DANIEL.

iii, 21-23, Prière, 1-9, 30-40.
vii, 9-15.
viii, 18 — x, 11.

Susan ne, 1-22 (A.).
i, 4-10 ; 12 — ii, 4.
iii, Prière, 12-14, 16-19, 22-24,
27-28 (A.).
v, 30 — vi, 10.

S. MATTHIEU.

Musée Borgin.

i, 22 — iii, 11 (Cod. Sah. 33).
iv, 23 — v, 15 (C. S. 95).
v, 22-34 ; 40-46 (— 35).

Bibliothèque nationale.

i, 1-20, 17 — ii, 4.
ii, 5, 8, 11, 14, 15.
iii, 1-11 ; 10 — iv, 13.

Édition de Woide.

i — iv, 3 (Cl. Pr. I).
iv, 1-11 (Bodl. Hunt. 3).
iv, 16 (Bodl. Hunt. 393).

Musée Borgia.

vi, 2-26 (C. S.) 53.
 vi, 9 — viii, 4 — 36.
 vii, 7 — x, 12 — 37.
 ix, 38 — xi, 25 — 39.
 xii, 31 — xv, 5 — 39.
 xv, 28 — xvi, 6 — 40.
 xvi, 19 — xviii, 19 — 41.
 xvi, 24 — xx, 7 — 42.
 xvii, 25 — xxi, 31 — 44.
 xxi, 11 — xxii, 13 — 38.
 xxii, 6 — xxiii, 9 — 45.
 xxiii, 13-24 — 99.
 xxiii, 15 — xxv, 19 — 46.
 xxv, 14 — xxvi, 13 — 99.
 xxv, 41 — xxvi, 67 — 47.
 xxvi, 17 — xxvii, 56 — 99.
 xxvii, 45 — xxviii, 10 — 48.

Autres collections.

iv, 1-6. (Bodl. Ms. Gr. Lit. c. 1).
 iv, 6-7 (S. Petersb. Kat.).
 v, 33-36 —
 vi, 6 —
 vii, 13 — viii, 31. (Boul).
 xv, 11 — xvi, 12 (B. M.).
 xv, 12-14 S. Petersb. Kat.).
 xviii, 27 — xxi, 15 (Nan. I).
 xviii, 6-22 (B. M.).
 xxiii, 10-12 (S. Petersb. kat.).
 xxxvi, 65, 66 (S. Petersb. copt. Tisch. 1).
 xxvii, 3-6; 11-14; 15-17; 23-24;
 37-40; 46-47; 49-51;
 57-58; —
 xxviii, 1-2; 3-5;
 10, 11; 13; —

Bibliothèque nationale.

iv, 3-19; 15 — v, 17.
 v, 9-28; 25 — vi, 3.
 vii, 6 — viii, 4.
 viii, 2-20.
 ix, 13-33; 33 — x, 19.
 x, 20 — xii, 13.
 x, 39 — xxviii, 54 (sic!).
 xiv, 18 — xv, 18 (Bour.).
 xvi, 13-20 (copte, 68).
 xxi, 22-26 (M. E.).
 xxiv, 7 — xxvi, 64.
 xxiv, 14-31 (M.).
 xxv, 1-13 (copte, 78).
 xxv, 32-34, 38-40 (M. E.).
 xxvi, 69 — xxvii, 5.
 xxvi, 75 — xxviii, 23.

Édition de Woide.

v, 14-20 (Bodl. Hunt. 3), 25-26
 (B. M. or. 5114).
 vi, 5-15; 19-26 (Bodl. Hunt. 3).
 vii, 7-8 (Bodl. Hunt. 393; 13-23
 (Bodl. Hunt. 3).
 vii, 7 — x, 11 (M. Borg. Cod.
 Sah. 36).
 x, 12-14, 36, 41 (B. M. or. 5114).
 xi, 14, 28, 30 —
 xiii, 9. —
 xvi, 21 — xix, 12 (Cl. Pr. II).
 xviii, 27 — xxi, 15 (Nan. I).
 xx, 1-16 (Bodl. Hunt. 3).
 xx, 6 — xxiii, 10 (Mus. Borg.
 C. S. 45).
 xxiv, 4, 5, 22 (B. M. or. 5114).
 36 (Bodl. Hunt. 393), 43
 (B. M. or. 5114).
 xxv, 34 — xxvi, 26 (Cl. Pr. IV).
 xxvi, 27, 28 (B. M. or. 5114).
 30-75 (Bodl. Hunt. 5).
 xxvii, 1-45 —
 xxviii, 18 (B. M. or. 5114), 20
 (Bodl. Hunt. 393).

S. MARC.

Musée Borgia.

ii, 13 — ix, 16 (Cod. Sah. 43).
 x, 46 — xiii, 28 —
 xiii, 32 — xiv, 2 —
 xiv, 3 — xiv, 16 —
 xiv, 26 — xv, 41 —

Bibliothèque nationale.

i, 1-17.
 i, 36-38, 41-44 (M. E.).
 i, 30 — ii, 1.
 ii, 2-4, 7-9, 12-14, 16-17 (M. E.).
 iv, 1-8.
 iv, 32 — v, 11.
 v, 13-38.
 v, 30 — vii, 36.
 vi, 11-12* (Bour.).
 vi, 4 — viii, 12.
 viii, 12-31; 23-38.
 ix, 19 — xiv, 25 (Copt. 102).
 x, 42 — xi, 15.
 xi, 11 — xiii, 14.
 xiii, 7 — xiv, 5 (Copt. 78).
 xiv, 6 — xv, 2.
 xiv, 12 — xv, 21.

Édition de Woide.

ix, 2-8 (Bodl. Hunt. 3).
 xi, 1-10 (Bodl. Hunt. 5).
 xiv, 17-30, 32, 33 —
 xiv, 43 — xv, 32 —
 xvi, 20 (B. M. or. 5114).

Autres collections.

vi, 46 — ix, 2 (Golen. III).
 ix, 18 — xiv, 26 (Crawf. 3).
 xi, 29 — xv, 22 (Nan. xvii).
 xiii, 35-36 (S. Petersb. Kat.).
 xiv, 40-46, 50-58 (S. E. R.).

S. LUC.

<i>Musée Borgia.</i>	<i>Bibliothèque nationale.</i>	<i>Édition de Woide.</i>
i, 1-15 (Cod. Sah. 53).	i, 1-26; 26-66.	i, 3, 13 (B. Nat. Copte 44); 48
i, 15 — ii, 41 —	54. i, 30-68 (Bour. P.).	(B. M. or. 5114).
ii, 40-50 —	91. i, 11-17, 57-80 (Bour.).	ii, 34 (Bodl. Hunt. 393).
iii, 5 — iv, 39 —	57. ii, 10-33.	iv, 1-13 (Bodl. Hunt. 3).
v, 7 — vi, 48 —	58. iii, 4 — v, 8.	viii, 36 — ix, 41 (M. Borg.
vii, 11-17, 27-32 —	93. iii, 21 — iv, 9 (copte 102).	C. S. 59).
viii, 36 — fin —	99. iv, 22 — viii, 14.	ix, 23-31 (Bodl. Hunt. 3).
viii, 36 — ix, 41 —	59. viii, 14 — ix, 8.	xi, 5-13 —
xi, 37-52 —	99. viii, 51 — ix, 18 (M.).	xii, 5 — xiii, 33* (Cl. Pr. v).
xii, 39 — xiv, 9 —	59. ix, 3-22; 9-62.	xiv, f — 11 (Bodl. Hunt. 3).
xiv, 1 — xvi, 7 —	62. ix, 51 — x, 18.	26, 34, 35 (B. M. or 5114).
xvii, 7-34 —	46. x, 11-21*; 39, xii, 37.	xv, (Bodl. Hunt. 3).
xviii, 28-34 —	92. xii, 37-51; 48 — xiii, 10.	xvi, 16-25 —
xix, 4-10 —	93. xiii, 1-16; 15 — xiv, 15.	xviii, 9-14 —
xix, 5 — xx, 28 —	62. xiv, 3 — xv, 2.	xxii, 6 — xxiv, 41. (Cl. Pr.
xix, 34 — xxi, 37 —	63. xv, 17 — xvii, 19.	vi).
xxi, 44-38 —	99. xvii, 10-24; 29 — xviii, 1*.	xxii, 31-39 (Bodl. Hunt. 5).
xxii, 7-13 —	99. xviii, 4 — xix, 42.	xxii, 47 — xxiii, 25 (Bodl.
xxii, 31 — xxiii, 49 —	99. xix, 28 — xxi, 22.	Hunt. 5).
xxiii, 14 — xxiv, 32 —	67. xxi, 22 — xxii, 1.	xii, 31 — xxiii, 49 (M. Borg.
xxiv, 24 — fin —	64. xxii, 8 — xxiv, 10.	C. S, 99).
	xxiv, 27-53.	
<i>Autres collections.</i>		
i, 30-68.		
ii, 8 — vi, 37 (Crawf. 5).		
xii, 33-36, 39-40 (S. Pétersb.		
Kat.).		
xvii, 18 — xix, 30 (Crawf. 1).		
xxiv, 12-26 (Boul.).		
xxiv, 1-7; 11-17; 19-25; 29-35		
39-44; 49-53 (S. Pétersb.		
copt. Tisch. 1).		

SAINT JEAN.

<i>Musée Borgia.</i>	<i>Bibliothèque nationale.</i>	<i>Édition de Woide.</i>
i, 1-6 (Cod. Sah. 64).	i, 19-23*; 23 — vii, 40.	i, 1, 3, 4, 16 (Bodl. Cod. Bruce);
ii, 13 — iii, 18 —	64. ii, 6-11, 18-22 (Copt. 78).	2, 9 (Bodl. Hunt. 393); 20
iv, 5-15 —	93. iii, 1-8 (Bour.).	(B. M. or. 5114).
vi, 15-23 —	93. iii, 33, 24-36 (M. E.).	iii, 14 (Bodl. Hunt. 393).
vi, 21-58* —	65. iv, 1, 35-36, 39-40, 50, 52-53	iv, 5-30 — v, 14 (Bodl. Hunt.
vi, 27-59 —	99. (M. E.).	3).
vi, 68 — vii, 29* —	65. vi, 38-58, 64-72 (M. E.).	vii, 13-19 (Bodl. Hunt. 4).
vii, 30 — ix, 18 —	50. vii, 1, 3-5 (M. E.).	viii, 20-33 (Bodl. Hunt. 4);
ix, 11-27 —	71. vii, 31 — x, 12.	40 — xi, 32 (Bodl. Hunt. 4).
ix, 28 — x, 3 —	70. ix, 7 — xi, 22.	viii, 23-32* (Cl. Pr. vii).
x, 2-16 —	64. xi, 27-47; 44 — xii, 2.	ix, 17 — xiii, 1 (Nan. ii).
x, 14-20 —	99. xii, 4-18; 25-34; 36-46*	xii, 9-25 (Bodl. Hunt. 4).
x, 21-23 —	93. xii, 47-49 (E. M.).	xiv, 9 (B. nat. Copt. 44).
x, 23 — xii, 8 —	99. xiii, 1, 2, 5-7, 10-11, 14-16,	xvii, 6-fin (Bodl. Hunt. 5).
xii, 35-43 —	99. 19-21, 24-25, 28-30, 33-34,	xviii, 1, 2, 6-10, 15-fin (Bodl.
xii, 38 — xiii, 31 —	74. 36 (E. M.).	Hunt. 5).
xiii, 2 — xv, 20 —	76. xiii, 7-27; 19 — xiv, 1.	xix, 1-12 (Bodl. Hunt. 5);
xiv, 29 — xvi, 10 —	74. xiv, 21 — xviii, 15.	13-fin.
xvi, 10 — xix, 37 —	76. xv, 15-27 (M. E.).	xix, 2 — xx, 30 (Cl. P. viii).

Musée Borgia.

xix, 38 — xxi, 23 (C. Sah. 73).
xxi, 18 — xxi fin. (— 77).

Autres collections.

i, 4-10; 13-17; 20-25; 29-33,
37-42; 45-50; 52 (S. Pétersb.
Copt. Tisch. i).
ii, 1-8, 11-15, 19-24 (S. Pé-
tersb. Copt. Tisch. i).
iii, 2-6; 9-15; 18-23; 27-31; 84-
36 (S. Pétersb. Copt. Tisch. i).
iv, 1-5; 9-13; 18-22; 25-29,
35-38 (S. Pétersb. Copt.
Tisch. i).
ix, 17 — xiii, 1 (Nan. II); 7-26
(B. M.).
x, 8-29 (Erm. II); 30-42 (B. M.).
xi, 1-10 (B. M.); 37-57 (id.).
xii, 48 — xiii, 9 (Erm. III).
xx, 1-29 (B. M. Papyr. xiii).

Bibliothèque nationale.

xvi, 1-21, 24-26, 28-32 (M. E.).
xvi, 22 — xxii (Sic!) 8.
xvii, 17-26 (Copte, 102).
xviii, 5 — xix, 40.
xviii, 6-15 (M. E.).
xx, 8-18; 19-27; 31 — xxi, 17.

ACTES.

Musée Borgia.

v, 12-21 (C. S. 95).
xvi, 26 — xvii 16 (— 78).
xxiii, 17 — xxvi, 10 (— 79).
xxvii, 11-27 (— 78).

Autres collections.

iii, 1-9 (Berl. or. 8° 409).
xxii, 12 — xxiii, 15 (B. M.).

Bibliothèque nationale.

ii, 2-17; 18-40.
iii, 34 — iv, 6.
viii, 51 — viii 3 (Copte, 102).
viii, 26-40 (Bour.); 35 — ix,
22.
ix, 36 — x, 10 (M.).
x, 3, 4.
xii, 7 — xiii, 5.
xii, 23 — xiii, 8.
xiii, 10 — xvi, 4.
xiii, 17-25 (Bour.).
xxviii, 21 — xix, 6.
xxvii, 38 — xxviii, 4.
xxviii, 9-23.

Édition de Woide.

i — xii, 22 (Bodl. Hunt. 394).
xxii, 30 — xxiv, 6 (Bodl.
Hunt. 394).
xxiv, 8-19 (Bodl. Hunt. 394).
xxvii, 27-38 (Bodl. Hunt. 3).
i, 19 — ii, 34 (Cl. Pr. ix).
ii, 46, 47 (Bodl. Hunt. 3).
iii, 1-10 —
iv, 5-12, 32-37 —
v, 19-29 —
vii, 2-9, 9-15 —
ix, 32-42 —
x, 25-35 —
xi, 2-10, 22 — xii, 6 (B. H. 3).
xiii, 1-7, 9-15 —
xiv, 19-23 —
xv, 23-29 —
xvi, 25-33 —
xvii, 22-26 —
xviii, 24-28 —

ÉPÎTRE AUX ROMAINS.

Musée Borgia.

vi, 5 — viii, 38 (Cod. Sah. 80).
ix, 7-24. (— 81).
xi, 31 — xii, 10 (— 81).

Autres collections.

i, 10-12 (S. Pétersb. Kat.).
xiii, 7, 8 (S. Pétersb. Kat.).

Bibliothèque nationale.

i, 26 — ii, 25.
ii, 28 — iii, 13.
iii, 20 — iv, 4.
vi, 4-6 (M.).
viii, 35 — ix, 22.
ix, 12 — xi, 11.
ix, 24 — xi, 30.
xi, 30 — xii, 15.
xiv, 4-21.
xv, 10-30.

Édition de Woide.

i, 25 (Bodl. Hunt. 393).
vi, 12-19 (Bodl. Hunt. 3).
vii, 21 — viii, 15 (Cl. Pr. x).
x, 14 — xi, 11 (Cl. Pr. x).
xiii, 7-8 (B. M. or. 5114).
xiii, 7-14 (Bodl. Hunt. 3).
xiv, 1-4, 17-23 (Bodl. Hunt. 3).

I CORINTHIENS.

<i>Musée Borgia.</i>	<i>Bibliothèque nationale.</i>	<i>Édition de Woide.</i>
i, 3-19 (Cod. Sah. 81).	i, 19 — ii, 10.	i, 31 — ii, 11 (Bodl. Hunt. 5)
i, 23 — ii, 8. —	99. ii, 9 — iv, 1.	iii, 10-21 (Bodl. Hunt. 3).
ii, 9 — iv, 1 —	272. ii, 21 — vi, 4.	ix, 1 — xii, 9 (Cl. Pr. xi).
ix, 9 — xii, 22 —	82. vii, 36 — ix, 5.	xiii, 13 — xiv, 4 (Bodl. Hunt. 3).
xii, 23 — xv, 28 —	80. ix, 2 — x, 7.	xiv; 8-17 (Bodl. Hunt. 3).
xv, 5-3? —	84. x, 13 — xi, 15.	xiv, 27-28 (B. Nat. Copt. 44).
	xvi, 41-45, 16-21 (<i>Sic!</i>).	

II CORINTHIENS.

x, 7 — xiii (Cod. Sah. 80).	xi, 1-20; 33 — xii, 14.	vi, 1-10 (Bodl. Hunt. 3).
	xii, 21 — xiii, 13.	x, 5 (Bodl. Hunt. 393).
		xii, 9 — xiii, 1 (Bodl. Hunt. 3).

GALATES.

i, 1 — iii, 10 (Cod. Sah. 80).	i — vi.	iv, 19 (Bodl. Cod. Bruc.).
iii, 1-14 —	99.	iv, 21 — v, 1 (Bodl. Hunt. 3).
vi. —	85. <i>Autres collections.</i>	v, 22 — vi, 16 (Bodl. Hunt. 5).
	i, 4 — vi, 16 (Crawf. 4).	

ÉPHÉSIENS.

<i>Musée Borgia.</i>	<i>Bibliothèque nationale.</i>	<i>Édition de Woide.</i>
i — vi, 6 (Cod. Sah. 85).	i, 1-10.	i, 18 (B. nat. Copt. 44).
v, 19 — vi —	iv, 17 — v, 13.	iv, 9, 10 (Bodl. Hunt. 393).
	vi, 12-24.	iv, 17-22 — 3.
<i>Autres collections.</i>		iv, 25 — v 5 —
v, 16-21 (S. Pétersb. Kat.).		

PHILIPPIENS.

<i>Musée Borgia.</i>	<i>Bibliothèque nationale.</i>	<i>Autres collections.</i>
i. — v (Cod. Sah. 80).	i, 1-7, 23 — ii, 6; 28 — ii 20.	iii, 17-19 (S. Petersb. Kat.).
	iii, 1 — iv, 6.	

COLOSSIENS.

<i>Musée Borgia.</i>	<i>Bibliothèque nationale.</i>	<i>Édition de Woide.</i>
i — ii, 7 (Cod. Sah. 80).	i, 1-29.	iii, 5-13 (Bodl. Hunt. 3).
ii, 13-15 —	i, 29 — iii, 1.	iii, 12-17 —
iii, 8 — iv, 6 —		<i>Autres collections.</i>
		iv, 14-18 (Golen. iv).

I THESSALONIENS.

<i>Musée Borgia.</i>	<i>Bibliothèque nationale.</i>	<i>Édition Woide.</i>
i, 4 — v (Cod. Sah. 86).	ii, 15 — iv, 4.	iv, 16. (Bodl. Hunt. 393).
<i>Autres collections.</i>		
i, 1-6. (Golen. iv.)		
v, 8-10 (S. Pétersb. Kat.).		

II THESSALONIENS.

*Musée Borgh.**Bibliothèque nationale.**Édition de Woide.*

i — ii, 12 (Cod. Sah. 86).
 iii, 14 — fin —

I TIMOTHÉE.

i — vi. (Cod. Sah. 86).

iii, 2 — v, 2.

iii, 16 (Bodl. Hunt. 393).
 v, 21 — vi, 4 (Bodl. Hunt. 3).
 vi, 20 (B. Nat. Copt. 44).

II TIMOTHÉE.

i, 1-16 (Cod. Sah. 86).

ii, 19-26 (Bodl. Hunt. 3).
 iii, 5 (Bodl. Hunt. 393).

PHILÉMON.

Autres collections.

5-8 (Berl. or. 8° 408).

HÉBREUX.

i, 1-8 (Cod. Sah. 80).
 ix, 2-10, 24-28 — 99.
 x, 5-10 — 99.
 xi, 5-7 — 99.
 xii, 1 — xiii. — 80.

Autres collections.

x, 34-36 (S. Pétersb. Kat.).

i, 14.
 ii, 14-20.
 iv, 7-14.
 v, 12 — vi, 10.
 ix, 2-10 (Copte, 68).
 ix, 2-14, 20-23.
 x, 9-10.
 x, 19-30 (Bour.).
 xii, 16 — xiii, 9; 7-21; 10-25.

Édition de Woide.

ii, 11 (M. B. or. 5114).
 ii, 16 — iii, 3 (Bodl. Hunt. 3).
 vii, 11-21 —
 xi — xii, 9 —
 xii, 18-27 —

ÉPÎTRE DE S. JACQUES.

Musée Borgh.

i, 1 — ii, 1. (Cod. Sah. 63).
 ii, 8-13. —

Autres collections.

ii, 23 — iii, 14 (Golen. v).

i, 2, 12 (B. nat. Copt. 44.)
 i, 26 — ii, 4 (Bodl. Hunt. 5.)
 ii, 8-17; 18-23 —
 iii, 3-6 —
 iv, 11-17 —
 v, 7-20 (id.); 10, 13 (B. nat. Copt. 44.)

I ÉPÎTRE DE S. PIERRE.

i, 18 — vi, 14 (sic.)
 iv, 12-14 (M.).

i, 3, 13 (B. nat. Copt. 44.)
 i, 13-21 (Bodl. Hunt. 3).
 ii, 19-25 —
 iii, 8, 15, 22 (B. nat. Copt. 44.)
 iv, 1 (id.); 7-14 (Bodl. Hunt. 3).

II S. PIERRE.

i, 1 — iii, 1.

i, 1-8; 8-12; 13-19; 18-21 (Bodl. Hunt. 3).
 ii, 1-3 (id.); 12 — iii (Bodl. Hunt. 394).
 iii, 1-7 (Bodl. Hunt. 3).

I S. JEAN.

<i>Musée Borgia.</i>	<i>Bibliothèque nationale.</i>	<i>Édition de Woide.</i>
i, 2 — v, 15. (Cod. Sah. 63.)	v, 5-14 (Bour.).	i, 1 — ii, 15 (Bodl. Hunt. 394).
		ii, 7-11; 15-21; 26-29 (Bodl. Hunt. 3).
<i>Autres collections.</i>		ii, 24 — v. (Bodl. Hunt. 3).
i, 1 — iii, 7 (Berl. or. 8° 408).		iii, 18-24 —
iii, 8-21; 24 — iv 20 (id.).		

Musée Borgia.

II S. JEAN.

5 — fin (Cod. Sah. 63).	i — fin (Bodl. Hunt. 394.)
-------------------------	----------------------------

III S. JEAN.

i — fin —	i — fin —
-----------	-----------

S. JUDE.

i — 20 —

APOCALYPSE.

Musée Borgia.

iii, 20 — vi, 3 (Cod. Sah. 87).	i, 13 — ii, 2 (Copt. 102).	i, 8 (Bodl. Hunt. 394).
vii, 1 — ix, 2 —	vii, 13 — viii, 4 (id.).	i, 18 (B. M. or. 5114).
xii, 14 (— xiv, 13) —	88.	iii, 7 —
xix, 7-18 —	89.	xx, 4 —
xx, 7 — xxi, 3 —	89.	

Autres collections.

i, 16 — ii, 1 (B. M. or., 3518).
ii, 6-8; 10 — iii, 7 (Berl. or. 8° 408).
iii, 7 — v, 14 (B. M. or. 3518).
v, 14 — x, 1; x, 4-7 (Berl. or. 8° 408).
x, 1-4; 7 — xi, 17 (B. M. or. 3518).
xvi, 17-19 (Berl. or. 8° 408).
xvii, 12-17 — —
xviii, 13-18 — —
xix, 6 — xxi, 10 —
xxi, 24 — xxii, 21 —

3° FAYOUMIEN ET MOYEN ÉGYPTIEN. — M. Headlam (1) s'est efforcé de distinguer les fragments de la version fayoumienne de ceux de la version en dialecte de la moyenne Égypte; nous croyons cette distinction prématurée. Aucun des fragments cités par M. Headlam ne nous offre le moyen égyptien pur tel que nous pouvons le concevoir d'après les documents non bibliques; tous ont subi plus ou moins fortement l'influence du fayoumien. Nous les traiterons donc tous indistinctement sous un même titre; en attendant que les futures découvertes nous démontrent l'existence d'une version en moyen égyptien.

(1) Scrivener, II, p. 141-142.

tien. Il vaut pourtant la peine d'attirer l'attention du lecteur sur ce fait extraordinaire que deux dialectes, si peu différents que ceux des fragments que nous allons citer, et parlés dans des endroits si rapprochés, aient eu tous les deux l'honneur d'une version de la Bible. Ces fragments étant si peu nombreux et ayant tous été publiés, nous nous écarterons, pour ces versions et la suivante, du plan que nous avons suivi pour les deux premières indiquant les publications avec les fragments.

La plus ancienne collection de fragments bibliques en dialecte fayoumien est celle qui se trouve comprise dans la grande collection Borgia dont nous avons déjà parlé. Ces fragments ont été décrits (avec facsimilé) et publiés *in extenso* par Zoega, sous le titre de *Codices Basmirici* (*Catalogus*, p. 139-168), et plus tard par Engelbreth (*Fragmenta*); ils semblent être de la même provenance que les fragments sahidiques, et leur calligraphie me porte à croire qu'ils sont environ du dixième siècle. Ils sont en assez mauvais état. En voici le contenu :

- Cod. Basm. I. Parchemin 2 feuillets : Isaïe, I, 1-6; v, 8-25.
 — II. — 1 feuillet : S. Jean, IV, 28-53.
 — III. — 9 feuillets : I Corinth., VI, 19-VII, 6; 9-34; 36-IX, 16; XIV, 33-XV, 35.
 — — Hébr. v, 5-9; 14-VI, 3; 8-11; 16-19; VII, 1-5; 9-12; 17-23; 24-26 (très mutilés); 27-VIII, 2; 3-4 (très mutilés), 5-IX, 9; 10-11 (très mutilés), 12-X, 22.
 — — Ephes., VI, 19-fin.
 — — Philip., I, 1-II, 2a.
 — — I Thessal., I, 1-III, 6a.

Sur les nuances de dialecte offertes par ces trois fragments voyez L. Stern. *Kopt. Grammatik*, p. 14. Dans l'ancien fonds de fragments coptes de la Bibliothèque nationale se trouvaient quatre feuillets, sur parchemin in-folio, contenant les *Lamentations* IV, 22, — fin de la lettre de Jérémie. Ce fragment, décrit et publié *in extenso* par Quatremère (1), est considéré comme le type le plus parfait du fayoumien (2).

D'autres fragments fayoumiens ont été publiés en 1885 dans les *Études archéologiques, linguistiques et historiques* dédiées à M. Lee-mans (3) ouvrage que je n'ai pas pu consulter.

M. Krall a publié en 1887 dans les *Mittheilungen*, II, p. 69, un fragment de l'épître aux Romains, XI, 18-27, 30-36; XII, 1, 3-18, que M. Head-

(1) *Recherches*, p. 215.

(2) L. Stern, *Kopt. Grammatik*, p. 14.

(3) Scrivener, vol. II, p. 141.

lam (1) donne comme spécimen de la version en moyen égyptien. Il fait partie de la collection de l'archiduc Rénier. A côté de formes fayoumiennes on en trouve de sahidiques qui proviennent, suppose M. Krall, de ce que ce manuscrit a été traduit du sahidique. M. Headlam (2) donne comme appartenant à la version fayoumienne un feuillet de parchemin publié par M. Maspero en 1889, dans le onzième volume du *Recueil*, p. 116, et contenant Matth. v, 46-vi, 19. M. Maspero dit lui-même que ce fragment est rédigé dans le dialecte anciennement appelé bachmourique, par conséquent fayoumien, mais il ajoute que ce fragment a appartenu au même manuscrit que les fragments publiés par M. Bouriant en 1888, dans les *Mémoires de l'Institut égyptien*, fragments classés par M. Headlam parmi les manuscrits de la version en moyen égyptien ! Ils ont été achetés à Akhmim et proviennent du monastère d'Amba Chenoudah, à l'ouest de Sohag, qui a fourni la grande majorité des fragments sahidiques. D'après la description donnée par M. Bouriant, et plus particulièrement la grande dimension du format (35×29 centim.), je suis porté à croire qu'ils ne remontent pas au delà du dixième siècle. Le feuillet publié par M. Maspero est conservé à la Bibliothèque nationale. M. Bouriant ne nous dit pas s'il en est de même des siens. Voici leur contenu :

Isaïe, XXIX, 24, XXXVII, 3.

Matth., XIII, 35-XIV, 8.

Marc., VIII, 24-IX, 12.

II Corinth., XII, 9-XIII, 13.

Le dialecte du fragment d'Isaïe est moins strictement fayoumien que celui des autres.

Le n° 1 (parchem. 18 × 11 1/2 centim.) de la collection M. de Flinders Pétrie, décrit et publié par M. Crum (3) contient les passages suivants : S. Matth., xi, 27-28 ; xii, 1-3, 6-10, 11-12, malheureusement très mutilés. Le dialecte ressemble à celui des fragments publiés par M. Bouriant dans les *Mém. de l'Inst. égyptien*.

Le n° 7 de la même collection, composé de plusieurs petits fragments de papyrus, qui ont appartenu à un lectionnaire, ou plutôt à un psautier, contient une partie du cantique de Moïse, 1-2, 4-16, et du cantique des Trois enfants, 41-43, 46-59, 63-65. — Le dialecte de ce fragment, décrit et publié par M. Crum (4), est un curieux mélange de bohaï-

(1) Scrivener, II, p. 141-142.

(2) *Ibid.*

(3) Crum, *Coptic manuscripts*.

(4) *Ibid.*

rique mêlé de sahidique et de fayoumien. M. Crum l'attribue au dixième ou onzième siècle.

Le *British Museum* a récemment acquis quelques fragments bilingues : grec et moyen égyptien (1).

Un papyrus du musée égyptien de Berlin (p. 5569) contient un fragment de l'évangile de saint Jean en moyen égyptien (2).

La Bibliothèque publique de Saint-Petersbourg possède un feuillet de parchemin, *cod. copt.* Tischendorf, V, où on lit des versets du chapitre XIV de saint Marc en moyen égyptien aussi (3).

4^e VERSION AKHMIMIENNE. — Les premiers fragments bibliques de cette version ont été découverts il y a une douzaine d'années, par M. Maspero, dans les fouilles de la nécropole d'Akhmim. Ils sont sur papyrus, et ont appartenu à trois manuscrits différents; en voici la description et le contenu :

- I. 3 feuillets (27 centim. $\times$ 18 centim.), brisés par le milieu du haut en bas : Exode, I-II, 19; IV, 2-25; V, 22-VII, 4.
- II. 1 feuillet (26 centim., $\times$ 19 centim.), brisé par le milieu du haut en bas, Sagesse de Sirach XXII, 14-XXIII, 6.
- III. 1 feuillet (47 centim. $\times$ 18 centim. 1/2, sur quatre colonnes, la troisième presque complètement perdue, écrit sur un côté seulement) : II Macch., V, 27-VI, 21.

I et II n'ont pas été écrits sur des feuilles de papyrus vierges; les feuillets ont été obtenus en collant face à face des feuilles de papyrus grecs écrits d'un côté seulement. Tous les trois, avec le fragment sahidique de saint Luc, I, 30-68 dont nous avons déjà parlé et deux fragments, l'un akhmimien et l'autre sahidique, de l'Apocalypse de Sophonias, ont été publiés par M. Bouriant (4).

A peu près à la même époque la collection de l'archiduc Rénier s'enrichissait de plusieurs fragments de manuscrits provenant également d'Akhmim. Parmi ces fragments se trouvaient 130 folios d'un manuscrit sur parchemin contenant la version akhmimienne des petits prophètes. Les feuillets ont 12 cent. $\times$ 10 cent. la page écrite 8 cent. $\times$ 7 cent. M. Krall en publia quelques versets comme spécimen en 1887 dans les *Mittheilungen*, II-III, p. 265 : Malachie, IV, 6; Zachar., XII, 1-3, 6; Zachar., XII, 5, 7; IX, 1, 5. Ces 130 feuillets forment environ les deux tiers du manuscrit. Le reste fut vendu à des touristes de pas-

(1) Scrivener, II, p. 142.

(2) Crum, *ouvr. cit.*, p. 6.

(3) Osc., V, LEMM, *Bruchstücke*, p. XVI).

(4) *Mémoires I* (1885), Papyrus d'Akhmim.

sage restés inconnus. Fort heureusement, M. Maspero put se procurer une copie qui en avait été prise par un prêtre copte de Sohag, peu correcte par malheur, et la publia telle quelle, en 1886 (1).

Voici la liste de ces fragments comme elle est donnée par M. Krall (2).

Osée, I, 1-3	1 feuillet	S. E. R.	Jon., I, 5-		Maspero.
— I, 7-10	1 —	S. E. R.	— III, 3-8		Maspero.
— II, 9-12	1 —	S. E. R.	— IV, 2-fin		
— II, 18-VI 8	3 —	S. E. R.	Nah., I, 1-3, 8	8 feuillets	S. E. R.
— VI, 3-X, 13	10 —	S. E. R.	— III, 11-14		Maspero.
— X, 14-XI 5	1 —	S. E. R.	— III, 14-fin	1 feuillet	S. E. R.
— XI, 12-XII, 6	1 —	S. E. R.	Iiabac. I, 4-7		Maspero.
— XIII, 7-15	1 —	S. E. R.	— II, 2-17		Maspero.
— XIV, 5-fin	1 —	S. E. R.	— II, 17-fin		
Joel., I, 1-14	2 —	S. E. R.	Sophon., I, 1-11	6 feuillets	S. E. R.
— I, 14-II, 19		Maspero.	— I, 17-III, 17	6 —	S. E. R.
— II, 19-III, 4	3 feuillets	S. E. R.	Agg., I, 10-fin	6 —	S. E. R.
Amos, I, 2-12	2 —	S. E. R.	Zach., I, 1-4		Maspero.
— II, 1-12	2 —	S. E. R.	— I, 6-IV 6	8 feuillets	S. E. R.
Mich., II, 3-8		Maspero.	— IV, 6-VII, 14		Maspero.
— II, 12-V, 8	7 feuillets	S. E. R.	— VII, 14-XIV, 4	18 feuillets	S. E. R.
— VI, 1-fin			— XIV, 9-18	2 —	S. E. R.
Abdias I, 16	8 —	S. E. R.	Malach., III, 16-IV, 1	(sic !)	
— I, 16-fin		Maspero.			

Enfin on trouve de bien courts fragments de la version akhmi-mienne du Nouveau Testament dans le n° II de la collection de M. Flinders Petrie ; ce sont trois feuillets de parchemin dont un seul est complet : il mesure 0^m,12 × 0^m,08, et contient, saint Jude, 17-20 ; le deuxième 0^m,10 × 0^m,08, saint Jacques, IV, 12-13 ; le troisième, 0^m,032 × 0^m,26, est trop court pour être déterminé. Ils ont été décrits et publiés avec un fac-similé du premier fragment par M. Crum (*Coptic manuscripts*, p. 2-5), qui les croit du quatrième siècle ; mais cette date me paraît trop ancienne d'un, sinon de deux siècles.

H. HYVERNAT.

Washington.

(1) Maspero, *Notes sur différents points de grammaire et d'histoire*, § O, dans *Recueil*, tome VIII, p. 181 et suiv.

(2) Krall, *Mittheilungen*, IV, p. 143, 1888.

MÉLANGES

I

L'ORIGINE ET L'HISTOIRE DE LA MER MORTE D'APRÈS M. BLANCKENHORN

Un des élèves les plus distingués de M. de Richthofen, M. Max Blanckenhorn, vient de publier, dans le *Journal de l'Association allemande pour la Palestine* (1), une très intéressante étude sur l'origine et l'histoire de la mer Morte. Ce travail, aussi substantiel que sobre et précis, où l'auteur a ajouté le fruit de ses observations personnelles à ce que nous avaient appris déjà MM. Louis Lartet, Hull et Tristram, mérite d'être ici analysé.

On sait que la mer Morte ou lac Asphaltite occupe le fond d'une dépression absolument linéaire, située dans le prolongement exact de la vallée du Jourdain, et qui s'ouvre, comme une incision faite à la scie, au milieu du plateau de la Judée. Le niveau du lac est à environ 400 mètres au-dessous de celui de la Méditerranée, et sa plus grande profondeur est aussi de 400 mètres, de sorte qu'il est des points où la sonde ne touche le fond qu'à 800 mètres au-dessous du niveau de la mer, circonstance qui ne paraît réalisée pour aucune autre cavité lacustre existant à la surface du globe. L'eau du lac, chargée de sels minéraux et d'asphalte, est absolument impropre à la vie; les ruisseaux qui y débouchent n'amènent que des eaux imbuables, et rien n'égale l'aspect désolé des bords de ce gouffre, où le baromètre se tient constamment à quatre centimètres plus haut qu'en tout autre point de la terre. L'exploration d'un pays aussi inhospitalier n'est pas sans danger, et le géologue qui s'y aventure acquiert déjà, par cela seul, des droits particuliers à la reconnaissance des amis de la science.

La dépression linéaire de la Palestine est, à n'en pas douter, le résultat d'une dislocation. Les études antérieures avaient montré que, sur son parcours, les assises du terrain crétacé, qui forment le sol de

(1) *Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins*, XIX. — *Entstehung und Geschichte des Todten Meeres*, Leipzig, 1896.

la Judée, étaient affectées de dérangements très visibles et que, sur la rive orientale du lac, on voyait apparaître, sous le crétacé, des terrains sensiblement plus anciens que ceux du bord occidental. C'est l'allure de cette dislocation que M. Blanckenhorn s'est proposé de préciser.

Tout d'abord il s'est assuré que, en partant de la Méditerranée, bien qu'on monte constamment, on rencontre, jusqu'au point culminant d'El Chadr (860 mètres d'altitude), qui domine Béthléem, des assises de plus en plus anciennes. Ainsi le *sénonien*, qui sort près de la côte de dessous les dépôts marins récents, disparaît, quand on atteint 412 mètres, pour céder la place à des couches plus anciennes, celles du *cénomanién*, et ce n'est qu'en haut du plateau qu'un lambeau de sénonien recommence à se montrer, plongeant cette fois *vers la Mer Morte*, ce qui indique à El Chadr le sommet d'un pli saillant ou *anticlinal*.

A partir de Bethléem, on descend constamment sur le sénonien peu épais, dont les couches, rejetées par une série de cassures ou de plis brusques en échelons, arrivent ainsi à une altitude voisine de celle du niveau de la Méditerranée. Alors apparaît au-dessous, dominant le lac, une falaise de cénomanién, au pied de laquelle, contre le rivage, se montrent des dépôts disloqués, entremêlés d'asphalte et appartenant tous à l'époque dite quaternaire.

Sur la rive orientale, les choses sont fort différentes. De très anciens tufs volcaniques supportent un grès, surmonté par un calcaire avec fossiles du *carboniférién* tout à fait supérieur; sur ces couches, *qui se relèvent vers le lac*, s'appuie le grès dit de *Nubie*, invisible sur l'autre rive, et supportant 600 mètres de marnes cénomaniennes horizontales, avec une couverture d'environ 100 mètres de sénonien.

Il est donc évident que la dislocation, postérieure au dépôt des couches de la craie, consiste en une traînée de plis brusques et de cassures, accompagnant le flanc oriental de l'anticlinal de Bethléem. Si ce n'est pas le résultat de l'effondrement d'une clef de voûte, c'est du moins quelque chose de fort analogue, une rupture survenue dans l'un des versants d'un pli brusque qui tendait à se former.

Maintenant à quelle époque ces accidents se sont-ils produits?

D'après les observations de M. Blanckenhorn, le calcaire marin à nummulites, du tertiaire inférieur, a autrefois recouvert la région, d'où l'érosion seule l'a fait disparaître. Mais alors la mer a quitté le pays, et une longue phase continentale est intervenue, pendant laquelle une grande partie de la craie à silex a été enlevée par l'action chimique des eaux de pluie, ne laissant subsister que les silex qui s'y

trouvaient contenus. Cette phase continentale, pendant laquelle commençait sans doute à se dessiner le pli anticlinal de Béthléem, a duré jusqu'à la fin des temps tertiaires, c'est-à-dire jusqu'à l'époque dite *pliocène*. Pendant ce temps, la tension imprimée au flanc oriental du pli s'étant trouvée trop forte, des fractures s'y sont ouvertes, par lesquelles sont sorties des laves basaltiques, qui ont recouvert le plateau à l'est de la mer Morte, où des lambeaux de ces coulées ont seuls été conservés.

Mais, dès le *pliocène*, la Syrie tout entière, du nord au sud, a été déchirée suivant une bande étroite par une série de cassures, entre lesquelles les paquets de terrain se sont diversement effondrés. La formation du *ghor* ou dépression de la Palestine a été l'événement caractéristique de cette série de catastrophes, et elle s'est produite de telle façon que, selon M. Blanckenhorn, jamais la mer n'y a pénétré. Le seuil, à l'altitude de 250 mètres, qui sépare le bassin de la mer Morte de la dépression suivante, tributaire de la mer Rouge, n'a jamais été franchi par les eaux marines.

M. Blanckenhorn croit que, dans l'histoire de la mer Morte, depuis son origine jusqu'à nos jours, on peut distinguer six phases principales, et que ces phases correspondent très exactement à celles qu'on admet aujourd'hui pour l'histoire quaternaire de l'Europe. Cette correspondance s'établit grâce à une série de dépôts, qui prouvent que la Palestine a eu sa part des abondantes précipitations atmosphériques à la faveur desquelles les glaciers de nos montagnes ont pu prendre à diverses reprises une grande extension.

Le premier épisode mentionné par M. Blanckenhorn correspond à la première époque glaciaire de l'Europe, celle qu'on s'accorde aujourd'hui à placer vers la fin du *pliocène*. Le lac de Palestine, moins profondément encaissé qu'aujourd'hui, était du moins beaucoup plus long, s'étendant au nord jusqu'au lac de Tibériade, et grâce à l'extrême abondance des pluies, son niveau s'élevait un peu plus haut que celui de la Méditerranée. Sa largeur variait entre 5 et 25 kilomètres. Les dépôts qui ont pu se produire sur ses bords ont été presque complètement enlevés par les érosions ultérieures. Cependant il en subsiste un, par 30 mètres environ d'altitude (426 mètres au-dessus du niveau actuel de la mer Morte), à la fontaine d'Abou-Veride, et plusieurs des coquilles de ce dépôt sont identiques avec celles qui vivent aujourd'hui dans les eaux douces de la Palestine.

Survint ensuite une phase sèche, pendant laquelle le niveau du lac baissa de 300 mètres, tandis que ses eaux se concentraient au point de déposer le gîte de sel et de gypse du Djebel-Ousdoum, connu pour ses

cavernes et ses piliers aux formes bizarres. Ce gîte n'est d'ailleurs que le reste d'une masse autrefois plus étendue vers l'est, et dont une partie a dû s'abîmer ultérieurement dans la profondeur.

Alors l'humidité augmenta de nouveau, et pendant qu'en Europe sévissait la seconde époque glaciaire, la plus importante de toutes, le niveau du lac remonta de 80 ou 100 mètres. Par suite de sa stagnation, une importante terrasse de cailloutis avec gros blocs se construisit à cette hauteur. Sur les bords du lac de Tibériade, on a trouvé des coquilles lacustres appartenant à la faune actuelle de la Judée. Ces restes ne se rencontrent qu'aux extrémités de l'ancien lac, probablement parce que sa salure déterminait, comme aujourd'hui, la mort des mollusques que lui amenaient les fleuves affluents.

A cet épisode a succédé la seconde époque interglaciaire, pendant laquelle auraient eu lieu les épanchements de lave que M. Noetling a signalés à l'embouchure de la vallée du Jarmouk, et ceux du Ouadi Zerka, à travers lesquels le cours d'eau actuel a dû creuser son lit. Puis l'humidité est revenue et ainsi s'est formée la basse terrasse, si remarquable par sa grande étendue superficielle, et si bien caractérisée contre le pied oriental de la presqu'île de Lisen comme dans la basse vallée du Jourdain. De 50 mètres au-dessus du niveau actuel du lac, elle monte jusqu'à 150. Les cailloux sont moins gros que ceux de la haute terrasse; le gypse et le sel sont finement disséminés dans la masse, et on y retrouve, irrégulièrement distribués, du soufre et de l'asphalte. M. Blanckenhorn en conclut qu'à ce moment, il a dû se produire un redoublement d'activité dans les sources thermales de la contrée.

Le sixième épisode, qui inaugure l'époque historique, consiste dans la destruction des anciennes terrasses situées à l'extrémité méridionale du lac, par un tremblement de terre ayant entraîné un affaissement du sol, d'une amplitude de 100 mètres au plus. C'est par cette catastrophe que Sodome et Gomorrhe auraient été anéanties, et que se serait formée la partie, d'ailleurs extrêmement peu profonde, de la mer Morte, qui est située au sud de la presqu'île de Lisen. M. Blanckenhorn déclare que les indications de la Bible s'accordent très bien avec les données que fournit l'observation, et il place à l'angle sud-est de la Sebkha, ou terrain affaissé de la Pentapole, les ruines probables de Zoar, la seule des cinq villes qui eût échappé à la destruction. L'aspect particulièrement désolé du pays justifie à merveille sa réputation de lieu d'horreur.

Bien que, depuis lors, aucune catastrophe pareille ne se soit produite, les tremblements de terre ont été fréquents dans la dépression

du Ghor. Toujours on a remarqué qu'ils étaient accompagnés d'émissions d'asphalte et de bitume. En 1834 et 1837, les Bédouins des alentours en ont récolté de grandes quantités. Ces tremblements de terre doivent avoir pour cause des mouvements de terrain, se produisant le long des cassures existantes. A cet égard, M. Blanckenhorn rappelle une observation faite en 1847 par M. Molineux durant une traversée de la mer Rouge. Sur toute la longueur du lac, et en ligne droite, se poursuivait un ruban d'écume, où des bulles venaient constamment crever. C'était évidemment l'effet d'un dégagement de gaz, se produisant sur le parcours d'une fente immergée.

En résumé, le récit de la Bible correspondrait au dernier des violents épisodes de la formation du ghor. Tous ses détails s'accorderaient avec l'observation. Quant au changement de la femme de Loth en statue de sel, M. Blanckenhorn y voit une tradition fondée sur l'impression particulière que devaient causer aux habitants de la contrée les découpures plus ou moins fantastiques de la montagne de sel du Djebel Ousdoun.

En constatant que les sédiments de l'époque crétacée sont tous chargés de sel et de gypse, de sorte que les cours d'eau débouchant à la mer Morte sont fort riches en sels minéraux, M. Blanckenhorn est disposé à chercher exclusivement, dans les terrains encaissants, l'origine de toutes les substances qui impriment au lac Asphaltite une composition si particulière. Cependant il reconnaît que les bromures ont dû être fournis par les sources thermales, et d'autre part il ne saurait lui venir à l'idée de méconnaître, dans les épanchements de lave, un apport franchement interne. Il nous paraît donc sage de faire aussi la part des émanations gazeuses qui accompagnent d'ordinaire toutes les manifestations volcaniques, et de leur attribuer un rôle, sinon exclusif ou prépondérant, du moins sérieux, dans la production des diverses substances, salines ou hydrocarburées, que renferme cette singulière masse d'eau.

A. DE LAPPARENT.

Paris.

II

LE CANON JUIF VERS LE COMMENCEMENT
DE NOTRE ÈRE (1)

(Suite)

III

Le Canon juif actuel comprend vingt-cinq livres : les *cinq* livres de la « Loi », *huit* livres des « Prophètes » et *douze* hagiographes ou *ketubim*. En joignant Néhémie à Esdras on a les vingt-quatre livres du Talmud de Babylone (*Baba Bathra* 14 b), et en joignant en outre Ruth aux Juges, et les Lamentations à Jérémie, on a les vingt-deux livres du *Prologus Galeatus* de saint Jérôme. Celui-ci du reste connaissait aussi la computation du Talmud, et l'a suivi ailleurs (1). On est donc en droit de dire que pendant quinze siècles l'étendue et la division du Canon juif n'ont guère varié, quoique l'ordre des livres, dans les manuscrits hébraïques, dans le passage de *Baba Bathra*, et dans les Canons juifs de Méliton (2), d'Origène (3) et de saint Jérôme, présente des variations sans nombre. Les livres d'Esdras par exemple, qui chez les chrétiens, jusque dans la Vulgate, ont retenu leur place naturelle après les Paralipomènes, — ils n'en sont de fait que la continuation, — en sont séparés dans tous les manuscrits hébreux, dans la *Baba Bathra*, antérieurement déjà chez Méliton; souvent même ils précèdent ces livres (4). Sous ce rapport la *Baba Bathra*, quoique traitant ici précisément de l'ordre des livres, ne semble guère avoir fait autorité, et les Massorèthes ont stéréotypé tout ce qui a rapport à la forme extérieure de leur Bible, excepté ce point presque capital. Il faut donc conclure que quant à l'ordre des livres, il n'y a pas de tradition talmudique. Celle-ci se rapporte à la division tripartite et à l'étendue

(1) A la seconde page de la première partie de cet article (*Revue biblique*, 1896, p. 409), une étrange confusion s'est produite dans les chiffres des notes en bas de la page. Aux chiffres de renvoi dans le texte, de 1 à 10, les notes correspondent dans l'ordre suivant : 5, 6, 7, 8, 9, 10, 1, 2, 3, 4. Par conséquent les numéros des notes, de 1 à 10, doivent être corrigés ainsi : 7, 8, 9, 10, 1, 2, 3, 4, 5, 6.

(2) *Præf. in Dan.*

(3) Chez Eusèbe, *Hist. Eccl.*, IV, 26 (Migne, 20, 396 s.).

(4) *In Psalmos* 1 (Migne, 12, 1084).

(5) Voir Ryle, *Excursus C*, p. 281 suiv.

du Canon. C'est sur ces deux points qu'il nous faut discuter la valeur historique de cette tradition pour l'histoire antérieure du Canon.

La constitution actuelle des trois parties du Canon hébreu joue un rôle immense chez les historiens modernes du Canon. La distinction entre la « Loi », les « Prophètes » et les « autres livres » ayant été connue dès le second siècle avant J.-C., on a supposé que dès lors ces trois parties ont été soigneusement séparées l'une de l'autre, et toujours *de la même manière*. On a supposé ensuite que cette division est encore plus ancienne : on l'a datée simplement du jour où une partie du troisième recueil a pris place dans le Canon. En d'autres termes, on a identifié la formation des trois recueils susdits avec la formation du Canon lui-même, comme si les Juifs n'avaient pu reconnaître et vénérer une collection de livres saints, sans la diviser en ces trois recueils distincts. C'est surtout la place de Daniel parmi les *Ketubim* dont on s'est autorisé pour tirer les conclusions les plus graves. Comme ce livre par son contenu appartient plutôt à la littérature prophétique, on en a conclu qu'il n'a pu être admis dans le Canon qu'après la clôture définitive du recueil des Prophètes.

Cette hypothèse de l'ancienneté de la division actuelle a été accentuée surtout par Wildeboer (1), mais il a été suivi presque servilement par Loisy (2), Ryle (3) et Pörtner (4).

Et cependant la base de tout cet échafaudage est des plus fragiles. Le plus puissant support que nous lui trouvons est le texte de *Baba Bathra* 14 b, document que Ryle lui-même appelle « un spécimen curieux du manque de critique des spéculations rabbiniques (5) ». L'auteur talmudique y traite d'une *borajta*, qui mentionne exactement la division actuelle du Canon hébreu. Cette *Borajta* est attribuée à Juda « le Saint », docteur du second siècle. Il est permis de douter que ce soit avec raison, car les Talmudistes, « pour donner de l'autorité à une doctrine ou à une institution.., n'ont jamais hésité à les reporter le plus avant possible dans l'antiquité, et à leur donner des patrons célèbres (6). » Mais peu importe. En admettant le document tel quel, nous voyons la division actuelle existant au second siècle de notre ère, et rien de plus.

D'un autre côté, saint Jérôme, dans le *Prologus Galeatus*, tout en

(1) Pages 12 et suiv.

(2) Pages 8 et suiv.

(3) Pages 121, 136 et ailleurs.

(4) Pages 15 et suiv.

(5) Page 273.

(6) Jacquier, dans *l'Université Catholique*, t. XVII (1894), p. 340.

attribuant cette même division à « quelques-uns » (*nonnulli*), en propose lui-même une autre, qui joint Ruth aux Juges, et les Lamentations à Jérémie, et par conséquent transporte deux Hagiographes dans le recueil des Prophètes (1). L'auteur du traité talmudique *Berachoth* (57 b) est du même avis par rapport à Ruth. Il mentionne en effet le Cantique, l'Ecclésiaste et les Lamentations comme constituant « les petits *Ketubim* » et omet Ruth, le livre de tous le plus court. — Dans le Canon juif d'Origène on lit : « Juges, Ruth : chez eux dans un [seul livre, sous le titre de] *Schofetim*... Jérémie avec les Lamentations et la lettre [Baruch] dans un [livre, intitulé :] *Jérémie*. » Chez Méliton, qui « en Orient » a pris ses informations sur l'ordre des Livres saints, ἐπεὶ τῇ τάξει εἶεν, Ruth suit également les Juges, et les Lamentations ne sont pas nommées, étant comprises sans doute dans Jérémie, — Daniel et Esdras en outre ont leur place parmi les Prophètes. — Josèphe va plus loin encore (2). Il parle de vingt-deux livres, dont cinq sont de Moïse, et treize des Prophètes; les quatre autres contiennent des hymnes et des leçons de morale. Cette troisième catégorie, d'après une opinion assez commune (3), comprendrait les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique. Il suit de là que les Prophètes, avec Ruth joint aux Juges, et les Lamentations unies à Jérémie, comprendraient encore les Paralipomènes, Esdras et Néhémie, Esther et Daniel.

Il est vrai qu'un auteur juif, contemporain ou peu s'en faut de Josèphe (4), connaît vingt-quatre livres destinés à l'usage public. C'est bien le nombre des livres du Canon talmudique, mais sont-ce les mêmes livres, c'est-à-dire les vingt-deux livres de Josèphe, avec Ruth et les Lamentations comptés séparément? Ou bien faut-il ajouter deux livres deutérocanoniques, par exemple Tobie et Judith, comme le fait encore saint Hilaire (5)? Peu importe dans l'occurrence; l'auteur en tout cas ne dit rien de la division talmudique.

Quant à Daniel, on peut ajouter qu'un passage de son livre est cité par le Sauveur lui-même, parlant à ses disciples palestiniens, comme un témoignage du « prophète » Daniel. Or c'est précisément saint Matthieu, écrivant en Palestine et en langue araméenne, qui nous a conservé ce mot du divin Maître (xxiv, 15). — Il y a aussi un passage de Josèphe (6) où il mentionne Daniel comme « un des plus

(1) Voir aussi saint Épiphane, *De pond. et mens.*, 4; 22 s. (Migne, 43, 241; 277).

(2) *Contra Ap.*, 1, 8.

(3) Voir p. e. Kuenen, p. 412 suiv.; Ryle, p. 165 suiv.

(4) IV Esdras, xiv. Voir plus bas.

(5) *Comment. in Ps. Prol.*, § 15 (Migne, 9, 241).

(6) *Antiqu.*, 10, 11, 7.

grands prophètes, » et parle avec enthousiasme de ses « prophéties ».

En somme, c'est suivre l'exemple des Talmudistes, que de rejeter dans la haute antiquité les opinions des Rabbins postérieurs, et de faire dater de la formation du Canon lui-même sa division actuelle. On ne trouve les premières traces de cette division, — traces incertaines d'ailleurs, — qu'au second siècle; à la fin du quatrième siècle, elle n'était pas encore universellement reçue (1). Wildeboer lui-même finit par assigner à Ruth et aux Lamentations leur place primitive à côté des Juges et de Jérémie (2), et nous avons vu que tous les documents antérieurs au Talmud et à saint Jérôme mettent Daniel (et encore d'autres *ketubim*) parmi les « Prophètes ». Dès lors s'écroulent toutes les conclusions qu'on a voulu tirer de l'ancienneté supposée de la division tripartite moderne et nommément de la place de Daniel parmi les Hagiographes. Les raisons qui ont fait transporter ces livres de la seconde partie à la troisième nous sont peu connues, mais elles ne sauraient avoir de l'intérêt pour l'histoire du Canon antérieure au Christianisme. Quant à Daniel il n'est pas téméraire de soupçonner que ses prophéties messianiques, trop favorables aux chrétiens, lui ont valu, pour ainsi dire, sa déchéance du rang des « Prophètes ».

IV

Les Talmudistes, — nous l'avons vu, — n'ont pas conservé intacte la division antérieure au Christianisme. Ont-ils du moins conservé dans son intégrité le Canon lui-même de l'ancienne synagogue?

Constatons en premier lieu que les livres deutérocanoniques aux premiers siècles du christianisme étaient encore dans les mains des Juifs et que parmi ces livres l'un ou l'autre du moins était çà et là tenu pour divinement inspiré.

Tel est le cas surtout pour la prophétie de Baruch. Déjà l'auteur du livre de Daniel (3), et plus tard le traducteur grec de Jérémie (4) semblent l'avoir trouvée réunie au livre de ce prophète. Vers l'an 50 avant J.-Chr. elle était entre les mains d'un Pharisien, auteur du Psaume xi de Salomon (5), et dans le troisième siècle elle était lue publiquement dans certaines synagogues (6). Vers le même temps

(1) Comp. Kuenen, p. 450.

(2) Page 124.

(3) Comp. Dan., ix, 7 et suiv. avec Baruch, i, 15 et suiv.; Dan., ix, 15 avec Baruch, ii, 11; et Pörtner, p. 50.

(4) Voir Knabenbauer, *Comment. in Dan., Lament. et Baruch*, p. 444; Kuenen, p. 434.

(5) Comp. Baruch, v, 4 et suiv.

(6) *Constit. Apost.*, 5, 20 (Migne, *P. G.*, 1, 896).

Origène en utilisa le texte hébreu pour ses *Hexaples*, témoin les signes diacritiques dans le *Codex chisianus* (1) et les notes marginales du manuscrit milanais du *Syrus hexaplaris* (2). Aussi il n'hésite pas à la mettre dans son Canon juif, et Évagre la fait admettre par le Juif Simon (3). Saint Épiphane (4) et saint Jérôme (5) sont les premiers à nous avertir que les Juifs l'ont rejetée.

N'insistons pas sur des remarques identiques qui pourraient se faire au sujet d'autres livres. On les trouvera chez Cornely (6) et surtout chez Pörtlner (7). Mais on nous permettra de rappeler ici un texte peu connu du Talmud de Babylone (8). Il se rapporte à un livre des Machabées (probablement au premier, dont Origène et saint Jérôme (9) possédaient encore le texte « hébreu » ou araméen, et que le premier met en appendice, *extra numerum*, dans son Canon juif), et il proclame hautement l'inspiration de ce livre. Il s'agit même d'un degré supérieur d'inspiration, tel que le livre est rendu propre à l'usage liturgique de la Synagogue. « La *Hanukka* », — y est-il dit, — « est donnée pour être écrite ». *Hanukka* (rénovation, *encœnia*), est le nom de la fête instituée par Judas Machabée en mémoire de la dédicace du Temple, profané par les Syriens, et de la restauration du culte juif. L'institution de cette fête étant racontée dans les livres des Machabées (10), le nom même de cette fête est ici donné au livre, tout comme le livre d'Esther est parfois appelé *Epistola Phurim* (11). Dans notre passage d'ailleurs il est également question du livre d'Esther. On cite un Rabbín qui en a parlé dans les mêmes termes : « Esther est donné pour être écrit », — tandis qu'un autre aurait dit : « Esther n'est pas donné pour être écrit ». Le sens de ces expressions rabbiniques est celui-ci : La *Hanukka* (et Esther d'après l'une des opinions courantes) est *inspirée* suffisamment pour être admise dans le Canon liturgique, c'est-à-dire pour être *lue sur le manuscrit* dans la synagogue ; d'après une autre autorité, Esther est encore *inspiré*, mais non pas au point de pouvoir être *lu* dans le service liturgique ; il l'est seulement pour y être *résumé de mémoire* ou *raconté* librement à

(1) Voir Franzelin, p. 395 suiv.

(2) Voir Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter J.-C.* II, p. 724.

(3) *Altercatio inter Theophilum... et Simonem...* (Migne, P. L., 20, 1172).

(4) *De pond. et mens.* 5 (Migne, 43, 245).

(5) *Præf. in Jer.* — Comp. son *Comment. in Jer.*, Prol. (Migne, 24, 680).

(6) Pages 53-55.

(7) Pages 31-51.

(8) *Joma* 29 a.

(9) *Prol. gal.*

(10) I Macch., IV ; II Macch., II et X.

(11) *Esth.*, XI, 1 (Vulg.).

l'édification du peuple, comme on faisait aussi pour les versions araméennes des Livres saints (1). Quant à Esther, la première opinion a prévalu : « le rouleau d'Esther » est *lu* à la fête des *Purim*. La *Hanukka*, au contraire, a été rejetée et oubliée parmi les Juifs, mais d'après notre auteur on dirait qu'il y a eu un temps où elle était lue de la même manière à la fête de la Dédicace du Temple, et jouissait même d'une autorité supérieure à celle du livre protocanonique d'Esther.

On sait, du reste, que les recherches modernes révèlent chaque jour des traces plus nombreuses de l'usage des *libri deuteri* chez les Juifs. Neubauer a retrouvé dans un ancien *midrasch* un texte araméen du livre de Tobie (2), livre qui en outre a été plus d'une fois traduit en hébreu (3). Gaster a publié une courte recension de l'histoire de Judith, et il en connaît une autre plus longue (4) ; il a de même retrouvé et publié le texte araméen de deux fragments deutérocanoniques de Daniel, le *Cantique des trois enfants* et l'histoire de *Bel et le Dragon*, — texte conservé dans la chronique de Jérahmeél (dixième siècle), et d'après Gaster celui-là même qui a été traduit par Théodotion (5). Enfin on lui doit encore le *Rouleau des Hasmonéens*, curieux document juif sur les temps machabéens, qui semble avoir été destiné à remplacer les livres des Machabées après leur élimination du Canon juif (6).

En somme, il nous semble prouvé que la plupart des livres deutérocanoniques (sur la Sagesse et le second livre des Machabées nous n'avons guère de renseignements), du second siècle au quatrième, étaient en usage et en vénération chez les Juifs de Palestine, et plusieurs même, comme Baruch, l'Ecclésiastique, le premier livre des Machabées, et les fragments, étaient traités, du moins par certains Rabbins, comme des livres divinement inspirés. Dans ce sens on peut dire qu'ils jouissaient à cette époque d'une certaine canonicité restreinte ou incertaine, qu'ils ont perdue depuis.

(1) Voir pour cette explication *Megilla*, 7 a, et Levy, *Neuh. und Chald. Wörtl.* II, p. 430.

(2) Neubauer, *The Book of Tobit*.

(3) Voir Neubauer, *ouvr. cité*, et Gaster, *Proceedings of the Soc. of bibl. Arch.* t. XVI, p. 290.

(4) Gaster, *An unknown Hebrew version of the History of Judith* (*Proceedings...* t. XVI, p. 156 suiv.).

(5) Gaster, *The unknown Aramaic original of Theodotion's Additions to the Book of Daniel* (*Proceedings...* t. XVI, p. 280 et suiv., 312 et suiv. ; t. XVII, p. 75 et suiv. — Sur *Bel et le Dragon* voir aussi Neubauer, *l. c.*, p. 39 et suiv.

(6) Gaster, *The Scroll of the Hasmonaens* (*Transact. of the ninth intern. Congress of Orient.*, t. II, p. 3 et suiv.). — Sur les fragments deutéro-canoniques d'*Esther*, conservés dans quelques manuscrits hébraïques, voir Beelen, *Chrestom. rabbin. et chald.*, t. II, pars posterior, p. 53, et De Moor dans *la Science Catholique*, 15 juin 1896, p. 688.

Quelle était la cause de ce phénomène? Faut-il l'attribuer à des influences éphémères de l'hellénisme et de la version grecque sur les Juifs de Palestine? Ou s'agit-il plutôt des restes épars d'une tradition palestinienne plus ancienne, que nous voyons disparaître peu à peu?

La première hypothèse nous semble inadmissible. C'est vers le commencement de cette époque que l'hellénisme disparaît de l'histoire, les Juifs de la dispersion, rejetant eux-mêmes avec les livres deutérocanoniques la version des Septante, autrefois si respectée, même en Palestine, pour adopter les versions d'Aquila et de Théodotion (1), et ce changement provient d'un courant d'idées palestinien. Ce courant se manifeste dans la polémique avec les chrétiens, qui a dû commencer en Palestine, dans les opinions plus étroites des Rabbins palestiniens sur le Canon, et en général dans l'esprit étroit du rabbinisme pharisaïque, qui ne vivait que de lettres et de points, et ne pouvait s'accommoder des allures parfois un peu libres de la version des Septante. Tout cela reflète bien l'esprit palestinien. La version d'Aquila d'ailleurs, disciple de R. Aqiba, était encore une œuvre palestinienne. Il est donc évident qu'à cette époque les Juifs de la dispersion s'étaient mis à la remorque du rabbinisme palestinien. Qu'il y ait eu alors dans le Judaïsme une influence exercée en sens contraire, c'est ce qui ne saurait s'admettre sans preuve convaincante.

De plus, nous avons vu qu'à une époque plus reculée Alexandrie dépendait également de Jérusalem, dont elle reçut tout au moins les livres protocanoniques. Nouvelle raison pour n'admettre que sur preuves sérieuses, encore attendues, qu'à l'époque intermédiaire les relations étaient toutes différentes : qu'à Alexandrie on ne se souciait guère de l'idée « canonique », ou qu'on ajoutait au Canon palestinien toute une série de livres humains, pour les rejeter ensuite avec toute la version des Septante sous l'influence de nouveau prépondérante de la Palestine. Nous préférons l'hypothèse d'après laquelle Alexandrie a toujours, à certaine distance, suivi la Synagogue de Jérusalem, admettant comme elle les livres protocanoniques et deutérocanoniques, et ensuite les rejetant avec la version des Septante, à la suite d'un changement d'opinion survenu en Palestine.

Ainsi la canonicité restreinte ou incertaine des *libri deuteri*, dont on trouve des traces sporadiques dans les siècles suivants, s'explique naturellement comme une survivance de croyances plus anciennes. On n'a pas besoin de ces étranges hypothèses qui admettent une influence efficace de l'hellénisme sur la Palestine en faveur des li-

(1) Voir Cornely, p. 52; Buhl, p. 45, 118 suiv.

vres deutérocanoniques dans un temps où l'histoire ne connaît qu'une influence diamétralement opposée, et qui, sans motif apparent, à un moment donné font naître et disparaître un hellénisme indépendant de Jérusalem, que l'histoire ne connaît ni avant ni après cette époque.

V

Dans la littérature patristique la question qui nous occupe n'est guère traitée. La polémique entre Chrétiens et Juifs roulait presque exclusivement sur les prophéties messianiques, et partant sur les livres protocanoniques. Seulement Origène nous apprend, quant aux fragments deutérocanoniques de Daniel, que les Rabbins, pour des raisons de critique interne, les ont éliminés de leur Canon ancien (1). Et saint Justin aussi donne clairement à entendre qu'il n'avait pas haute idée du respect des Rabbins pour leurs livres inspirés (2).

Heureusement le Talmud nous donne un peu plus de lumière. Toute une série de passages nous apprend que les Rabbins des premiers siècles de notre ère n'ont pas hésité à soumettre leur Canon à une critique peu scrupuleuse (3). On a discuté dans les écoles de Palestine sur le Cantique, les Proverbes, l'Ecclésiaste, Esther et Ezéchiel, — les uns affirmant que ces livres « souillaient les mains », les autres le niant, et voulant les « cacher ».

La première de ces expressions est assez obscure (4). Dans son sens immédiat, elle semble se rapporter à une prescription rabbinique, d'après laquelle on devait, — par respect, sans doute, — se laver les mains après avoir touché un livre saint, comme si ce contact les eût souillées. Cette prescription supposait la sainteté du livre (5), — quelquefois même un degré supérieur de sainteté : l'inspiration suffisante pour l'usage liturgique (6), — ou encore un autre degré de sainteté difficile à définir (7). En général, donc il sera permis de tenir avec Wildeboer que ceux qui niaient la souillure des mains entendaient nier l'inspiration du livre.

L'autre expression est plus claire. « Cacher » un livre, c'est le

(1) *Ep. ad Africanum*, 2-5, 9 (Migne, 11, p. 49 et suiv., 65 et suiv.).

(2) *Dial. cum Tryph.*, 71, 120 (Migne, 6, p. 641 et suiv., 756).

(3) Voir Wildeboer, p. 55 et suiv.; Buhl, p. 28 et suiv.; Loisy, p. 51 et suiv.; Ryle, p. 172 et suiv.

(4) Voir Wildeboer, p. 77 et suiv.; Levy, II, p. 163.

(5) *Mischna, Jadajim*, 3, 5; *Tosef. Jad.* 2 (chez Levy, l. c.).

(6) *Megilla*, 7 a.

(7) *Kelim* 15, 6. Comp. Levy, l. c., p. 164. Dans ce passage il s'agit d'un *manuscrit déterminé* de la Loi, qui ne rend pas les mains impures.

détourner de l'usage liturgique, en le transportant de la *teba*, l'armoire sainte de la synagogue, à la *geniza*. Dans ce trésor se gardaient, entre autres choses précieuses, des vêtements sacerdotaux, des manuscrits bibliques usés ou impropres au service liturgique par suite d'un défaut quelconque, les manuscrits des *Targumim*, etc. (1). Le mot *ganaz* n'exprime pas directement la négation de l'inspiration ou de la canonicité (même quand il s'agit de « cacher un livre », et non pas seulement un *manuscrit déterminé* de ce livre). On pouvait, en effet, avoir d'autres raisons pour soustraire un livre à la lecture publique, par exemple, son obscurité (2). Toutefois dans les disputes, mentionnées dans le Talmud, on n'allègue guère que des raisons de critique interne, qui tendaient évidemment à nier l'inspiration, ou du moins un degré supérieur d'inspiration. Esther « souille les mains », « parce qu'il est inspiré par l'Esprit-Saint » (3), — ou il ne les souille pas « parce qu'il n'est pas inspiré pour être écrit, mais pour être récité » (4); le Cantique souille les mains parce qu'il est « saint » et « très saint » (5); l'Ecclésiaste ne les souille pas, parce qu'il « ne contient que la sagesse humaine de Salomon » (6). — « Les sages avaient voulu cacher l'Ecclésiaste et les Proverbes parce que leurs discours sont contradictoires » (7). Ezéchiel courait le danger d'être caché, « parce qu'il était en contradiction avec la Loi » (8). Enfin un ouvrage post-talmudique (9) prétend que déjà dans la haute antiquité les Proverbes, le Cantique et l'Ecclésiaste avaient été cachés de fait, « parce qu'ils contenaient des paraboles », jusqu'à ce que vinrent « les hommes de la Grande Synagogue » qui les exposèrent. — Et quant à l'Ecclésiaste, les renseignements du Talmud sont de tout point confirmés par saint Jérôme (10).

Il est évident qu'un livre détourné de la lecture publique pour de telles raisons était implicitement rejeté du Canon par les Docteurs, et en danger imminent de perdre bientôt sa canonicité chez le peuple, même de tomber dans un oubli complet. Cela explique comment les livres deutérocanoniques ont pu disparaître du Canon hébreu.

(1) Voir Levy, *l. c.*, p. 346 et suiv.; II, p. 267.

(2) Voir saint Jérôme, *Ep. ad Paulinum* (Migne, 22, 547); et *Comm. in Ezech.* (Migne, 25, 17).

(3) *Tosef., Jad. 2.*

(4) *Megilla, 7 a.*

(5) *Mischna, Jad. 3, 5.*

(6) *Tosef. Jad. 2.*

(7) *Schabb. 30 b.*

(8) *Schabb. 13 b.*

(9) *Aboth de Rabbi Nathan, C. 1.*

(10) *In Eccl. 12, 14* (Migne, 23, 1116).

Il est vrai que dans les passages cités, il n'est question que des livres protocanoniques que certains Rabbins ont *voulu* cacher, sans pouvoir y arriver. Ni le verbe *ganaz*, ni le participe passif *ganuz* ne sont jamais employés d'un livre deutérocanonique (1). Comment donc prouver qu'il y ait eu des livres qui ont été cachés de fait?

L'existence seule de cette formule technique nous paraît déjà une preuve suffisante. Une expression de ce genre ne saurait naître de simples désirs ou d'efforts frustrés : elle suppose des faits, et des faits réitérés.

Et l'usage de l'expression était plus fréquent qu'on ne pense. On l'emploie pour expliquer la disparition de livres plus ou moins fabuleux, comme « le livre des remèdes » de Salomon, caché par Ezéchiel » (2), et « le livre des généalogies » (3). Elle passe même dans la littérature chrétienne, où elle est appliquée aux trois mille psaumes de David, tous « cachés », excepté les cent cinquante du Psautier (4). Chez les Juifs elle finit par être employée dans un sens figuré. Pour célébrer la science de R. Eliézer, le Talmud de Jérusalem dit : « Depuis la mort de R. Eliézer le livre de la Sagesse est caché » (5). Que le sens ici soit figuré, c'est ce qui résulte du contexte, quoiqu'il soit possible que la phrase fasse une allusion obscure au livre (deutérocanonique) de la Sagesse, dont le docte Rabbī peut-être a été le dernier défenseur.

En somme, les disputes des Rabbins sur certains livres protocanoniques montrent suffisamment qu'ils ne se contentaient pas de « garder les traditions de leurs pères », et la formule technique qui exprime ces disputes semble indiquer que les attaques contre d'autres livres ont eu parfois plus de succès.

On est instruit, du reste, par d'autres sources de l'existence de livres saints « cachés », — qui, tout cachés qu'ils étaient, ont joué un rôle, en donnant naissance à une espèce nouvelle de livres « cachés ». En effet, on sait que les auteurs d'écrits pseudépigraphiques abusaient de la connaissance qu'on avait que des livres saints étaient cachés par les Rabbins, pour faire accepter leurs propres rêveries sous le masque des premiers, comme des reliques vénérables des temps anciens, soigneusement tenues cachées jusque-là. Ainsi le Pseudo-Esdras fait

(1) Voir Wildeboer, p. 80; Buhl, p. 26.

(2) *Jer.*, *Sanh.* I, 18 d; *Bab.*, *Pes.* 56 a (chez Levy, I, p. 346).

(3) *Pes.* 62 b. Comp. Laible, *Jesus Christus im Thalmud*, p. 31 suiv.; et Levy II, p. 237.

(4) Ps.-Athanasie, *Synopsis S. Scr.* (Migne, 28, 436).

(5) *Sota* IX, 24 c.

écrire, par l'ancien scribe dont il prend le nom, quatre-vingt-quatorze livres saints (1), dont par ordre de Dieu vingt-quatre sont publiés tout de suite, pour être lus « par dignes et indignes », tandis qu'il doit cacher les soixante-dix autres, plus saints encore (2). C'est ainsi que le faussaire veut assurer du crédit à son œuvre pseudépigraphique, en exagérant le nombre des « livres cachés » et leur antiquité. Il n'a pas été le seul, — et grâce à ces fraudes littéraires le « livre apocryphe » (= caché) est devenu synonyme de « pseudépigraphe » et « pseudocanonique » (3). Mais tout ce procédé n'est intelligible que dans l'hypothèse que les lecteurs connaissaient l'existence de livres inspirés, détournés de l'usage public.

Et si l'on se demande ensuite quels étaient ces livres cachés réellement existants, qui ont dû prêter leur nom à des pseudépigraphes, il suffira de se rappeler les livres qui longtemps après jouissaient encore chez certains Juifs d'une canonicité restreinte ou incertaine, et qui ont été conservés par la tradition alexandrine et la Bible chrétienne. Ainsi les Juifs et la plupart des Protestants auraient raison en donnant à ces livres le nom d'*Apocryphes*, s'ils prenaient le mot dans sa signification primitive talmudique, et non pas dans la signification dérivée patristique.

Le silence du Talmud sur ces livres, cachés de fait, n'est pas une objection. Il garde le même silence sur l'histoire des Machabées (4), sur la restauration du Temple par Hérode (5), sur les origines du Christianisme (6), et sur toute la littérature juive de cette époque (200 avant — 100 après J.-C.) (7). Celui qui prétend apprendre l'histoire par le *silence* du Talmud, pourra restreindre l'ancien Canon juif à vingt-deux ou vingt-quatre livres, sauf à admettre avec J. S. Bloch que le peuple juif dans ces trois siècles « n'a pas enrichi sa littérature d'une seule page (8)! »

Quand enfin les Talmudistes appellent nos livres deutérocanoniques *sefarim hisonim*, « livres externes » ils disent seulement par là qu'*alors* ils étaient hors de leur canon. De même une sentence d'un docteur mischnique, qui n'était pas admise dans la Mischna officielle, s'ap-

(1) C'est la leçon de tous les manuscrits orientaux; la Vulgate a 204; des mss. grecs ont d'autres chiffres.

(2) IV Esdr., xiv, 44-47.

(3) Comp. le *Dict. de la Bible* de Vigouroux, art. *Apocryphes* (par Batiffol).

(4) Voir Gaster, *The Scroll of the Hasmonæans* (l. c., p. 3).

(5) Voir Jost, *Gesch. des Judenthums*, I, p. 323.

(6) Voir Laible, *ouvrage cité*.

(7) Voir Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter J.-C.*, Nachwort, p. 130.

(8) Chez Strack, *Einl. in den Thalmud*, p. 39.

pelaît *mischna hisona* ou (en araméen), *borajta*, « externe » ; ce qui n'empêchait pas qu'antérieurement elle pût avoir joui d'une autorité plus grande. Saint Jérôme peut-être n'a pas voulu dire autre chose, quand il exprime l'opinion de ses maîtres juifs par le terme *apocryphe* (1), — quoiqu'il semble avoir fait trop de cas de ces opinions relativement récentes, comme plusieurs le font encore de nos jours.

VI

Le lecteur qui nous a suivi jusqu'ici comprendra facilement pourquoi nous préférons la tradition alexandrino-chrétienne à la tradition talmudique en ce qui touche la question du Canon ju daïque, tel qu'il a dû exister vers le début de l'ère chrétienne.

Le Talmud est déjà en soi une source fort suspecte quand il s'agit de critique historique, et certains passages de cette compilation, non moins que les documents chrétiens, nous montrent que pendant les siècles qui en précédèrent la rédaction, les doctrines juives relatives au canon étaient loin d'avoir cette fixité que leur supposent les docteurs juifs de date plus récente. Au deuxième siècle, une profonde modification se fait jour dans les idées juives quant à la valeur des Septante. L'ordre des livres bibliques resta indécis, longtemps encore après cette époque. L'application de la division tripartite demeurait incertaine, tout au moins pour le livre de Ruth, les Lamentations et Daniel, et, selon Josèphe, pour d'autres livres encore. Des preuves nombreuses établissent qu'avant leur disparition du trésor littéraire des Juifs, la plupart des livres deutérocanoniques jouissaient d'une considération d'autant plus grande qu'on remonte plus avant dans l'histoire : et que longtemps après Jésus-Christ, ils étaient encore admis par certaines synagogues comme faisant partie de l'Écriture ; ceci ne peut s'expliquer que par l'influence des traditions antiques, et non par un regain d'autorité des Septante, qui dans l'entretemps étaient tombés en discrédit.

De plus, dans l'antiquité chrétienne on était convaincu que les Juifs n'avaient pas conservé leur canon primitif indemne de modifications, et bien des passages du Talmud lui-même nous prouvent que les Rabbins du premier et du second siècle usaient en ce point d'une critique tout arbitraire, et qu'ils n'hésitaient pas à « cacher » ce qui ne leur plaisait point. Qu'il y eût des livres sacrés « cachés »,

(1) *Prol gal.* ; *Præf. in Judith* ; *Præf. in Tob.* : « quem Hebræi de catalogo divinarum Scripturarum *secantes*, his quæ apocrypha memorant *manciparunt* ».

c'est là une opinion qui s'accrédita de bonne heure : nous en avons la preuve dans le quatrième livre d'Esdras ; cette conviction demeura chez les Juifs comme chez les chrétiens ; elle donna naissance à des livres dits *apocryphes*, ou du moins à cette dernière dénomination.

Enfin, ces livres « cachés », dont le Talmud et le quatrième livre d'Esdras supposent l'existence, sans toutefois les nommer, auront été, du moins généralement, ceux que nous voyons plus tard admis encore çà et là par les Juifs de Palestine comme livres saints, au moins comme livres *externes* et apocryphes, et que la tradition alexandrino-chrétienne conserva comme livres saints et inspirés parmi les *libri protii*, et sur le même rang que ces derniers.

Il nous reste à rechercher, si c'est possible, à quelle époque et pour quels motifs les Rabbins ont rejeté de leur canon les livres deutérocanoniques.

Les disputes sur les livres protocanoniques, mentionnées dans le Talmud, sont en grande partie attribuées aux Rabbins du second siècle, mais à propos de l'Ecclésiaste on attribue la divergence d'opinion, entre autres, aux écoles de Hillel et de Schammaï (1), qui fleurissaient au premier siècle, et l'opposition contre Ezéchiel aurait été étouffée par Hizkia ben-Hananja (2), contemporain du Sauveur. Quant aux livres deutérocanoniques, le quatrième livre d'Esdras et surtout Josèphe nous fournissent au moins un *terminus ad quem*. Le pseudo-Esdras peut-être comprend encore l'un ou l'autre de ces livres parmi ses vingt-quatre livres « publics », mais le reste en tout cas est déjà caché. Josèphe (3) établit une distinction très nette entre ses vingt-deux livres inspirés (θεοῦ δόγματα) et les autres livres, qui « n'ont pas été jugés dignes du même crédit ». Il est vrai que l'auteur ne nomme pas ses livres, mais le nombre étant celui d'Origène, de saint Jérôme, etc., il est très probable qu'il parle des mêmes livres, c'est-à-dire du Canon talmudique, moins la division talmudique. Nous avons vu déjà qu'à ce moment le recueil des Hagiographes (complété depuis par des emprunts faits aux treize livres prophétiques de Josèphe), ne comprenait plus que quatre livres, probablement les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique, dont trois plus tard devaient encore être en butte aux attaques des Rabbins.

La position de Josèphe vis-à-vis des « autres livres » est difficile à définir. L'usage qu'il fait des fragments deutérocanoniques d'Esther et du premier livre des Machabées, comparé avec sa déclaration plusieurs

(1) *Mischna*, *Jadajim* 3, 5.

(2) *Schabb.* 13 b; *Chagiga* 13 a; *Menachot* 45 a.

(3) *Contra Ap.*, 1, 8.

fois répétée, qu'il écrit ses histoires d'après les « Livres saints » (1), a fait dire à Buhl que sa théorie des vingt-deux livres « est restée une pure théorie (2) », et à Kuenen, qu'il prend l'expression de « Livres Saints » dans un sens plus restreint ou plus large, selon le besoin actuel de son argumentation (3). Ici, dans sa polémique « contre Apion », il oppose le petit nombre des livres historiques chez les Juifs aux « myriades » des livres grecs, et conséquemment il adopte la théorie la plus restreinte.

Ce qu'il dit des « autres livres » est assez peu clair. Il les met à un rang inférieur, mais avec une réserve extrême : on ne les a pas jugés dignes du même crédit : πιστεως δ' οὐχ ὁμοίας ἡξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν. La raison en est qu'ils sont d'une époque plus récente, où il n'y avait plus une succession exacte (régulière et clairement reconnaissable) de prophètes, — διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τῇν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχὴν, — quoiqu'on ne voit guère *comment* il voulait déduire de cette circonstance un moindre degré d'autorité (4).

On s'est demandé si Josèphe exprime ici une opinion déjà universellement établie chez ses coreligionnaires contemporains. La réponse négative nous semble plus que probable. Le pseudo-Esdras, qu'on regarde comme presque contemporain de Josèphe, dit tout autre chose quant au nombre des livres « publics » et quant à *l'âge et l'autorité* des autres livres. Et si l'on ajoute la pratique plus libre de Josèphe lui-même, on ne trouvera guère de difficulté à conclure avec Pörtner, que la théorie de Josèphe est celle des écoles pharisiennes (5), dans lesquelles Josèphe avait été formé dès sa dix-neuvième année (6). Mais comme le pharisaïsme a régné en maître absolu dans les écoles juives postérieures à la destruction de Jérusalem, on est autorisé à en conclure que dès lors la distinction entre les livres protocanoniques et deutérocanoniques était définitivement fixée en théorie. Car si le pseudo-Esdras ose encore, pour le besoin de sa cause, attribuer aux livres « cachés » une autorité qui les met au-dessus des autres livres, le mystère qui entoure ces livres lui paraît déjà assez profond pour qu'il se permette de porter leur nombre à 70, et de prétendre qu'ils ont été cachés par Esdras. Ainsi l'opinion de Howorth, d'après laquelle le Canon restreint a été établi officiellement par le Synode juif de Jamnia

(1) *Antiqu.*, *Proœmium*, 3; — 20, 11, 2; *Contra Ap.* 1, 1 et 10.

(2) Page 44.

(3) Page 411; comp. p. 425.

(4) Voir sur ce point Kuenen, p. 425; Kaulen, p. 23 et suiv.; Pörtner, p. 26.

(5) P. 26. Comp. Buhl, p. 25.

(6) *Vita*, 2.

(vers l'an 90 après J.-C.), n'a rien d'improbable. Mais l'antipathie et l'opposition dont les deutérocanoniques, et même l'un ou l'autre des protocanoniques, furent l'objet dans les écoles pharisiennes doit remonter à une date plus ancienne.

D'autre part, dans les discussions des Pharisiens avec le Sauveur, dont les Évangiles nous ont gardé le souvenir, la question du Canon n'est pas touchée : ce qui porte à croire qu'à cette époque l'opposition pharisaïque n'était pas encore sortie de l'enceinte des écoles.

Peu après cependant, quand le Christianisme naissant se sépara de la Synagogue, une distinction *liturgique* entre les deux classes de livres doit s'être fait jour même à Alexandrie. On est en droit de le conclure, semble-t-il, de ce que les églises de Jérusalem et d'Alexandrie ont longtemps conservé cette distinction liturgique. A Jérusalem toutefois, elle était poussée plus loin. Les *libri deuteri* n'entraient en aucune façon dans le service sacré, tandis que l'église d'Alexandrie les réservait à l'enseignement des Catéchumènes (1). Il semble résulter de là qu'avant l'origine de ces églises on avait déjà « caché » ces livres, — mais ici, comme ailleurs, Jérusalem précédait, et Alexandrie ne faisait que suivre.

D'après Magnier, cette distinction liturgique daterait de l'origine du second temple. A ses yeux il est « certain » et prouvé par Loisy « que les Juifs de Jérusalem n'ont *jamais* eu dans leur recueil public et liturgique les nouveaux livres saints composés depuis l'époque d'Esdras (2) ». Le Canon scripturaire actuel des Juifs ne serait autre chose que le Canon liturgique d'avant Jésus-Christ, sauf que celui-ci contenait de plus à l'origine les fragments deutérocanoniques d'Esther. Mais alors que deviennent les livres « cachés », dont l'existence est clairement supposée par le Talmud et par le pseudo-Esdras ?

Les discussions des Rabbins d'ailleurs sur certains livres protocanoniques nous conduisent à ce dilemme : Ou les Rabbins attaquaient leur canon *liturgique*, ou bien celui-ci ne contenait pas tous les *libri proti*. Du reste Magnier admet avec raison, — après Kaulen (3) et Cornely (4), — que les fragments d'Esther ont été enlevés « par respect pour l'Écriture », afin de ne pas « laisser lire (à la fête des *Purim*) à une foule irrévérencieuse les prières et les passages qui exprimaient plus vivement l'intervention miraculeuse de Dieu ». Il en conclut « que les Juifs

(1) Voir Cornely, p. 91-95.

(2) P. 182 et suiv. *Comp.*, p. 173-176.

(3) P. 272.

(4) *Introd.*, II, 1, p. 436.

ont cru pouvoir faire des coupures dans leur Bible ritualiste (1) ». Seulement, cela admis, nous ne voyons pas pourquoi ils n'ont pu en rejeter des livres entiers. Ajoutons que cette hypothèse, fût-elle vraie, ne serait d'aucun secours pour expliquer les *motifs* qui ont fait rejeter l'inspiration des livres deutérocanoniques. Resterait toujours la question : Par quels motifs a-t-on enfin réduit le Canon théologique au Canon liturgique ?

VII

Les données de l'antiquité sur ce dernier point sont peu nombreuses et, de plus, fort divergentes. Omettons le pseudo-Esdras, qui pour le besoin de sa cause fait cacher ses soixante-dix livres sous prétexte de leur sainteté plus grande. Josèphe reconnaît aux livres deutérocanoniques un degré inférieur d'autorité à cause de leur origine plus récente, opinion dont on semble trouver aussi quelque trace dans le Talmud (2). Mais ce dernier, en général, donne comme origine aux discussions sur le Canon des considérations de critique interne, qu'on peut réduire à la question de savoir si les livres étaient d'accord avec les doctrines rabbiniques, et nommément avec leur interprétation de la Loi (3).

Les deux manières de voir semblent contenir une partie de la vérité. On a fini par ériger en conditions de canonicité : 1° une haute antiquité ; 2° la composition en hébreu ; et 3° l'étroite conformité à la Loi, ou plutôt aux idées pharisiennes sur la Loi (4).

Quant à la première condition, nous venons d'indiquer le témoignage de Josèphe. D'après lui, le degré inférieur d'autorité des *libri deuteri* est dû, — peu importe l'explication du fait, — à leur origine récente, postérieure à Artaxerxès I^{er}. Le pseudo-Esdras, lui aussi, rapporte tous ses livres saints à l'époque d'Esdras.

La seconde condition est intimement liée à la première. En général, les livres hébreux étaient les plus anciens. Le préjugé en faveur de la « langue sainte », dont témoigne encore au moyen âge un texte de Moïse ben Nahman (6), est prouvé en outre par l'hostilité qui se manifeste contre la version des Septante, dès le commencement du second

(1) P. 175.

(2) Voir Buhl, p. 8, 35.

(3) Comparer aussi Origène (*Ep. ad Afric.*, 2, 5-9) et saint Jérôme (*in Eccles.*, 12, 14), cités plus haut.

(4) Voir Loisy, p. 41 et suiv. et Kaulen, p. 22. Nous ne comprenons pas pourquoi ce dernier savant substitue à la *langue hébraïque* l'*origine palestinienne*.

(5) Chez Pörtner, p. 47.

siècle. Il l'est aussi par l'extrême servilité de la version d'Aquila, et par l'interdiction qui existait de lire à la synagogue les *targumim* araméens, qu'on pouvait tout au plus réciter de mémoire (1). Aussi le Canon juif n'a-t-il conservé que des livres hébreux avec quelques fragments araméens intercalés dans le texte hébreu de Daniel et d'Esdras.

Toutefois la conformité aux opinions pharisiennes nous semble avoir été la condition la plus importante. Peut-être les deux autres ne servaient-elles que de prétextes. Le Talmud serait dans le vrai en attribuant les discussions presque exclusivement à des raisons de critique interne. L'on sait que les Pharisiens étaient tellement attachés à leurs opinions qu'ils perpétuaient le souvenir de leurs victoires d'école en matière de dogme et de droit par l'institution de « demi-fêtes (2) ». Selon Levy (3) leurs disputes avec les Sadducéens sont la raison principale qui leur a fait bannir les *targumim* de la lecture publique et liturgique. Partout ailleurs leur appel à l'antiquité n'était qu'un prétexte. Ils s'en servaient pour faire accepter par le peuple toutes leurs prescriptions nouvelles, qui à l'époque de Philon se comptaient déjà par milliers (4), et allaient se multipliant de jour en jour. Elles étaient toutes présentées comme « tradition des pères (5) », voire même comme révélation mosaïque du Sinaï (6). En rejetant ainsi dans la haute antiquité ce qui leur plaisait, ils n'auront pas manqué de rajeunir, ou du moins de combattre, sous prétexte d'origine récente, ce qui leur plaisait moins.

Et n'oublions pas que pour l'école pharisienne tout le règne de la dynastie hasmonéenne (164-40 av. J.-C.) était un objet d'abomination. Ce sentiment se traduit dans le Talmud par un silence des plus éloquents. Toute cette compilation immense fourmille de légendes et d'anecdotes, plus bizarres les unes que les autres, sur Adam, Abraham, Moïse, David, Salomon, etc., ainsi que sur bon nombre de Rabbins, mais elle n'a pas un mot sur l'époque des premiers Machabées. « La glorieuse épopée des héros Machabéens n'est mentionnée nulle part dans la littérature juive. Le Talmud comme le Midrash observe à son égard le silence le plus singulier. Judas Machabée est à peine nommé dans cette vaste littérature et ce nom si illustre de Machabée n'y est jamais employé. Cela est d'autant plus étonnant que la fête de la

(1) *Jer. Meg.*, IV, 74 d ; *Schabb.*, 115 a. Comp. Buhl, p. 171.

(2) Voir Jost, *Gesch. des Judenthums*, I, p. 221, 222, 237, 240, 247, 279.

(3) T. II, p. 435 a.

(4) Voir Philon chez Eusèbe, *Praep. Ev.*, 8, 7, 6 (Migne, 21, 604).

(5) *Matth.*, xv, 2 ; *Mr.*, vii, 3 et 5. Comp. Josèphe, *Antiqu.*, 13, 10, 6 ; 13, 16, 2.

(6) *Pirke Aboth*, 1, 1 ; *Exod. r. s.*, p. 47 (chez Levy, II, p. 434 b).

dédicace du temple instituée par ces généreux guerriers a continué d'être célébrée; mais en outre, à cette solennité, ce n'est point Juda dont le nom est proposé à la vénération publique, mais Matathias, fils de Johanan et un certain Johanan, grand prêtre de la loi, que l'on est surpris de trouver à sa place (1) ».

La raison de cet étrange phénomène n'est pas difficile à deviner. La piété virile et éclairée de Judas et de ses frères n'aura pas fait grand cas des subtilités pharisaïques. Dans leurs doutes ils préféreraient attendre un prophète digne de foi (2), plutôt que de consulter les scribes pharisiens. Quand Simon, devenu Pontife, en attendant ce prophète, prit en mains le gouvernement politique du peuple, et surtout quand Aristobule prit le titre de roi, les Pharisiens y virent un attentat aux droits de la maison de David. Du reste, Aristobule, comme son prédécesseur Jean Hyrcan et son successeur Alexandre, avait hérité de l'aversion des premiers Machabées pour les Pharisiens, sans hériter de leur piété. Tous trois embrassaient ouvertement le parti du Sadducéisme et parfois se livraient à des persécutions sanglantes contre les Pharisiens, — persécutions dont Josèphe et le Talmud, — sources pharisiennes, — ont peut-être exagéré la rigueur, mais qu'ils n'ont pas inventées (3).

Rien donc de mieux constaté que l'espèce d'anathème dont l'époque hasmonéenne est frappée par les Pharisiens. Il nous donne la vraie raison qui leur fit cacher non seulement les livres des Machabées, mais encore tout ce qui semblait dater de la même époque, comme les *targumim* et les livres bibliques écrits en grec ou en araméen. L'Ecclésiastique, quoique composé en hébreu, date également du second siècle avant J.-C.; il était donc facile de l'attribuer par erreur aux temps des premiers Machabées. De plus, malgré toute sa vénération pour la Loi, la doctrine de l'Ecclésiastique est bien éloignée des minuties pharisaïques, et se rapproche plutôt de l'Ecclésiaste et des Proverbes (4). Or, la haute antiquité de ces derniers livres et leur rédaction en hébreu ne firent pas échapper dans la suite leur contenu aux attaques de certains Rabbins. Reste la prophétie de Baruch. Les tendances pharisiennes n'expliquent pas suffisamment sa disparition du Canon, mais rien ne prouve que cette disparition ne soit pas de date beaucoup plus récente : on n'en trouve pas de trace, en effet, avant

(1) De Harlez, dans *la Science catholique*, 1894, p. 549. L'auteur y résume le mémoire de Gaster, *The Scroll of the Hasmonæans*, cité plus haut.

(2) I Macch., iv, 46; xiv, 41.

(3) Voir Jost, I, p. 234 et suiv.; Schöpfer, *Gesch. des A. T.*, p. 516.

(4) Voir Jost, I, p. 310 et suiv.

la fin du quatrième siècle. Pour ce qui regarde l'Ecclésiastique pas n'est besoin, nous l'avons vu, de recourir à la conjecture, toute gratuite d'ailleurs, de Magnier, qui veut que les Rabbins « aient cessé d'honorer » ce livre, « vraisemblablement à cause des erreurs grossières qui se sont glissées dans les copies faites sur le texte hébreu (1) ».

Après l'établissement du Christianisme et la destruction de Jérusalem, la partie la plus saine du peuple juif s'était séparée de la Synagogue, et les restes des Sadducéens, des Esséniens et des Hérodiens avaient disparu. Il ne restait du Judaïsme que le Rabbanisme pharisien, et celui-ci, dans sa lutte opiniâtre avec le Christianisme, s'enfonçait de plus en plus dans ses traditions d'école. Les Pharisiens, — a-t-on dit, — ayant perdu leur patrie matérielle se retirèrent dans leur patrie spirituelle (2), c'est-à-dire, à notre sentiment, dans leur Canon hébreu mutilé et dans leur Loi, entourée d'une « haie » de mille et une prescriptions « traditionnelles ». Au synode de Jamnia le Pharisaïsme a célébré son triomphe final, et là aussi le Canon pharisien dut trouver sa confirmation *officielle*. Aussi nous ne voyons guère d'objection à l'opinion de Howorth qui regarde comme les travaux de la même assemblée, la condamnation des Septante, le plan d'une version grecque plus littérale, exécuté depuis par Aquila, l'établissement d'un texte hébreu officiel, — le texte unique qui a été la source commune de la Bible massorétique et de toutes les versions postérieures au Synode, — la transcription des Livres saints de l'écriture ancienne dans l'alphabet carré, etc. (3). Peut-être aurait-il pu ajouter la *théorie* de la division tripartite actuelle, bien qu'en pratique la division est encore demeurée longtemps flottante. Ce n'est de même que peu à peu qu'on a cessé de faire usage des livres deutéro-canoniques et de les vénérer.

Nous sommes les premiers à reconnaître que dans ces questions compliquées, plus d'un point demeure obscur. Nos conclusions, souvent plus ou moins conjecturales, devront çà et là être complétées, sinon rectifiées. Mais le point principal nous paraît suffisamment établi. La tradition alexandrine donne du Canon juif, vers le temps de J.-C., une image beaucoup plus fidèle que la tradition talmudique. Celle-ci représente plutôt les opinions particulières de l'école pharisienne. Les Talmudistes, d'après leur habitude constante, les ont à dessein rejetées dans une antiquité lointaine. Si la plupart des savants modernes ne partagent pas ce sentiment, c'est que beaucoup parmi les Chrétiens,

(1) Page 186.

(2) J. Derenbourg, *Hist. de la Palestine*, p. 295.

(3) *Mémoire cité*, p. 72 et suiv. J'apprends par une communication bienveillante de M. le Professeur Wildeboer que Howorth s'est prononcé dans le même sens dans l'*Academy*.

« les théologiens protestants tout spécialement », — d'autres avec eux — « se sont laissé conduire par les savants juifs ». Ceux qui du temps de Notre-Seigneur « se saisirent de la clef de la science (1) », n'ont que trop bien réussi. Mais ici encore la lumière se fera : car « la vérité est grande et elle est la plus forte (2) ».

J.-P. VAN KASTEREN, S. J.

Maestricht.

III

PONCE PILATE ET LES PONTII (3)

(*Suite et fin.*)

Ponce Pilate appartenait à la catégorie des *illustriores* et portait ce titre d'*ami de César*, que les Juifs devaient lui rappeler si mal à propos, au matin du vendredi saint. Aussi, quand il fut chargé de la Procuratie de Palestine, la prit-il en des conditions bien différentes de celles qui avaient été faites à ses prédécesseurs. Il eut le titre de *praeses*, qui convenait aux personnages consulaires, — donnait droit de vie et de mort, *jus gladii*, — conférait des privilèges supérieurs à ceux des proconsuls et surtout autorisait les plus belles espérances. Nous voici donc loin de cette appellation méprisante d'*affranchi*, qu'on veut lui infliger. A cette époque, les Césars n'auraient pas consenti à confier de pareilles charges à des affranchis, même à ceux qu'ils aimaient le plus et auxquels ils abandonnaient le soin de leurs affaires intimes. Ce fut beaucoup plus tard qu'ils en vinrent à cette faute, dont Auguste et Tibère n'eurent jamais la pensée.

*
* *

Quant à sa femme, Claudia Procula (4), nous ne saurions dire exac-

(1) Luc, xi, 52.

(2) III Esdras, iv, 41.

(3) Voir la *Revue* du 1^{er} avril 1896.

(4) D'autres disent Procla. — Il paraît plus raisonnable de préférer la première forme, qui est latine, à celle-ci, dont le caractère grec ne cadre ni avec les usages du temps ni avec les mo-

tement quelle était son origine et si elle se rattachait à la famille arrivée au trône avec Tibère.

Les *Proculi* se rencontrent assez souvent dans l'histoire romaine, mais surtout après l'époque dont nous nous occupons. Un seul précède Tibère ; c'est un affranchi d'Auguste, merveilleusement en faveur, *unum ex acceptissimis libertis*, que l'empereur fit mettre à mort en secret, pour avoir abusé de plusieurs matrones, « bien que, » dit avec naïveté le narrateur de cette aventure, — « il fût très riche ». Mais nous n'oserions affirmer que ce misérable appartint à la gens *Procula* autrement que par l'usage des affranchis de prendre le nom de leurs anciens patrons. Il y a trop peu de temps, en effet, entre cet affranchissement et l'élévation au consulat, sous Tibère, d'Acerro-nius Proculus, collègue de Pontius Nigrinus : à ce moment la fortune des affranchis n'avait pas encore cette rapidité d'allures.

A en croire Tacite, les *Proculi* auraient appartenu à l'ordre équestre. Titius Proculus, ami de Silas, se constitua le gardien de Messaline et périt victime de la vengeance de Claude. Cervarius Proculus conspira contre Néron, avec les sénateurs Flavius Scevinus, Afranius Quintianus et le préfet du prétoire Fenius Rufus. Licinius Proculus, attaché à Othon, fut fait par lui préfet du prétoire. Volusius Proculus commanda la flotte de Misène. On en trouve encore d'autres, spéculateurs, soldats, etc. Leur rôle est ordinairement secondaire, et l'on n'en voit guère qui soient arrivés au premier plan.

Cependant il les faut, semble-t-il, considérer comme en faveur, dès le commencement de l'Empire et rapprochés des Pontii dans la vie privée et publique, — au Palatin et dans la Curie. Dès lors une alliance entre les deux familles n'a rien de surprenant, et Claudia Procula nous paraît une épouse convenable pour Pontius Pilatus.

Mais d'où venait à la femme du Procurateur le prénom ou le surnom de Claudia ? Quelques-uns ont vu en elle une affranchie d'un Claudius, ascendant de l'empereur Tibère, qui aurait montré de la bienveillance à cette jeune femme et l'aurait mariée à l'un de ses favoris. Au premier abord, cette opinion paraît recevable : elle le devient de moins en moins pour peu qu'on réfléchisse.

Des affranchis tenus en faveur pour leurs services, ou des fils d'affranchis bénéficiant de la faveur de leurs pères se conçoivent aisément : mais pour qui connaît l'organisation de la famille romaine et le caractère de Tibère, une affranchie ou fille d'affranchie ne peut avoir les

numents historiques. Dans *la Passion* nous avons préféré *Procla* sur la foi de documents que nous tenions pour suffisants, mais qui restent discutables.

mêmes avantages. Bien plutôt pense-t-on à une parente pauvre, fille de quelque collatéral, l'un de ces *Claudii* qui avaient habité la Gaule et s'y étaient rendus utiles. Ainsi se justifierait la tradition qui fait naître la femme de Pilate à Narbonne. On sait du reste que l'atoul et le père de Tibère avaient séjourné dans le pays d'Arles et de Narbonne et y avaient exercé de hautes magistratures. Tibère lui-même (Tiberius Claudius Drusus Caesar) était né à Lyon, dans les Gaules, l'an de Rome 744. Il n'est donc pas nécessaire de recourir à l'hypothèse de l'affranchissement pour trouver, près de l'empereur, une Claudia qu'il songe à donner en mariage à l'un de ses familiers, fils et petit-fils d'hommes dévoués à sa maison. Puisqu'il voulut marier Claudius Drusus à la fille de Séjan, il put bien unir Claudia Procula au procureur Pilate. La conclusion serait que les *Proculi* auraient été alliés des *Claudii* et formaient une des nombreuses subdivisions de cette puissante famille à la fois patricienne et plébéienne : ce qui n'a rien d'in vraisemblable.

Quoi qu'il en soit, ce nom de Claudia se retrouve rarement dans les écrits contemporains. Une autre Claudia est citée par Tacite, et c'est tout, du moins à notre connaissance.

Que Claudia Procula ait été prosélyte du judaïsme, il n'y a rien là de surprenant. Nous savons, par de nombreux témoignages, que les doctrines d'Israël avaient de nombreux adhérents dans la Rome impériale, surtout parmi les femmes de l'aristocratie. C'était même, paraît-il, une sorte de mode chez elles, et les satiriques ne manquaient pas de les en railler. Le séjour de Claudia en Palestine avait pu l'initier à la loi de Moïse, en supposant qu'elle ne l'eût pas connue et étudiée à Rome même. Toujours est-il qu'Origène et Nicéphore la considèrent comme ayant appartenu aux *prosélytes de la Porte*, avant de croire à l'Évangile. Son intervention dans le jugement du Sauveur se comprend ainsi comme le résultat de sa foi aux prophéties messianiques et aux prédications de Jean-Baptiste, sans qu'il soit nécessaire d'admettre sa croyance actuelle à la divinité de Jésus. Les Grecs toutefois vont plus loin et professent qu'elle appartenait déjà, comme Nicodème et Joseph, à cette catégorie de disciples retenus encore par une certaine crainte ou prudence, et qui se déclarèrent seulement après la Pentecôte. Ils en font aussi une sainte, qu'ils honorent à plus juste titre que les Coptes ne vénèrent Ponce Pilate, — à moins d'un miracle de conversion dont nous n'avons pas la preuve historique.

* *

Tertullien, il est vrai, dit du Procureur qu'il avait l'âme chré-

tienne, au moment où il rédigea, pour Tibère, ce rapport dont le texte est resté ignoré, quoi qu'en aient dit les *Visionnaires* des temps modernes. Mais à quels résultats devait aboutir cette émotion plus ou moins durable, nous n'en savons rien, et les affirmations des Grecs sur ce point ne sauraient nous suffire.

A en juger par ce que l'histoire nous apprend de la fin de son administration, il était, dans les derniers jours de sa puissance, le même qu'à ses débuts, c'est-à-dire tel que nous l'avons dépeint dans notre essai sur la Passion (1).

« Hautain par nature et par préjugés de naissance, d'éducation, de situation, il ne croyait pas à la possibilité d'une résistance : il entreprenait sans se mettre en peine des conséquences, s'obstinait en raison même des difficultés, écrasait les faibles, se mettait dans la nécessité de céder devant les forts, le faisait avec mauvaise grâce et toujours en se réservant de venger ce qu'il appelait sa dignité compromise. Manquait-il d'intelligence, de connaissances acquises, de prudence ou d'expérience? Pas du tout : mais il avait une intelligence nerveuse et primesautière, des connaissances confuses et contradictoires, une prudence hésitante, une expérience qui lui apprenait bien plus à se défier qu'à se décider. Tout était chez lui incomplet et stérile : tempérament d'homme malheureux qui souffre et qui fait souffrir. De telles gens ne devraient jamais avoir entre les mains, non seulement les intérêts des peuples, mais encore ceux des simples particuliers. Dans la vie privée ils sont à craindre; dans la vie publique, il est rare qu'ils ne se fassent pas détester.

« On comprend le reproche que Philon lui adresse d'avoir été arrogant et tyrannique, d'avoir rendu souvent des sentences arbitraires, d'avoir même fait bon marché du sang innocent; mais il ne saurait empêcher de le tenir pour un honnête homme, en un temps où de pareils défauts se trouvaient partout, sans le correctif des qualités dont Pilate faisait preuve. Son premier mouvement, comme le montrent également les témoignages de l'histoire et ceux de l'Évangile, était généreux et désintéressé. Quoi qu'en dise Philon, dont Josèphe n'appuie point ici les griefs, il n'était pas vénal : l'argent pris au *Corban* ne servit point à sa fortune; et, s'il eût été à vendre, les Juifs n'auraient pas hésité à l'acheter, en tant de circonstances où il leur convenait de le faire. Ils avaient assez montré et montrèrent mieux encore plus tard qu'ils savaient se concilier les procureurs malveillants mais corruptibles.

(1) Ollivier, *la Passion*, liv. IV, c. 1^{er}.
REVUE BIBLIQUE 1896. — T. V.

« Il y avait chez Pilate du patricien et du soldat, bien plus que du diplomate et de l'administrateur. Il méprisait trop les Asiatiques, les Juifs en particulier, comme tout bon Romain, pour ne pas commettre les fautes dont nous avons fait l'exposé : cependant il avait, de la religion et de l'humanité, une assez haute estime pour faire de ces principes une application plus exacte que celles dont eux-mêmes étaient capables. La tradition copte veut qu'il ait terminé sa vie dans le repentir et dans la pratique des vertus chrétiennes : il n'y a là rien de contraire à ce que nous pouvons supposer d'après les données précédentes. Il était de ces païens que l'Évangile devait plus facilement éclairer et convertir, parce qu'il n'avait pas de parti pris contre la vérité.

« Mais en attendant que la lumière lui brillât, il était au nombre de ceux qui servent le monde pour en profiter. Fier de la faveur impériale, ambitieux à qui l'avenir permettait tous les rêves, dédaigneux des passions et des intrigues dont il était entouré, Pilate était bien l'homme qu'il fallait à la situation dans laquelle nous le trouvons, telle au moins que la comprenait son époque. César voulait pour gouverner ses provinces des lieutenants intègres avant tout, qui ne lui diminuassent rien de ses précieuses ressources : le reste lui importait assez peu. C'était affaire aux Procurateurs de ne pas se compromettre devant le Maître, s'ils avaient souci de leur fortune ; et, l'intégrité sauve, le revenu exactement versé au trésor, la tranquillité assurée comme sauvegarde de l'impôt, il y avait peu à craindre d'être compromis, quelles que fussent les plaintes des gouvernés. Même sous Tibère, à la distance surtout où la Palestine était de Caprée, avec une prudence ordinaire, il était assez facile de rester l'ami de César. »

En fait, il était resté en faveur malgré ses fautes, les récriminations qu'il avait soulevées, les désaveux que sa politique avait subis, et la chute de Séjan dont il était la créature, suivant une opinion que nous avons déjà mise en doute. Il avait eu probablement pour excuses son zèle, son empressement à en réparer les excès, son intégrité et surtout ses alliances avec la famille et l'entourage de l'Empereur. Sa participation à la mort du Sauveur, si vraiment elle fut blâmée par Tibère, comme on l'a prétendu, s'expliqua par les circonstances délicates au milieu desquelles il avait eu à se prononcer : la sympathie de César pour le Prophète de Galilée n'allait pas jusqu'à condamner une concession, dont le refus eût entraîné une sédition formidable et grandement redoutée à Rome et à Caprée. Encore faisons-nous ici une large part aux récits des *Apocryphes* et des *Visionnaires*, dont rien ne garantit la valeur. Ce qui est certain, c'est que Ponce Pilate était

encore procureur de Judée à la fin du règne de Tibère, six ans après la mort du Rédempteur.

Le souvenir de sa faiblesse à l'endroit de Jésus ne dut pas rendre son caractère plus agréable à ses administrés. Il semble au contraire en avoir gardé une certaine disposition à se montrer de moins en moins bienveillant à leur égard. Aussi, quand on lui signala, l'an 36, un rassemblement des Samaritains au mont Garizim, sous l'impulsion d'un agitateur obscur, soi-disant Messie d'Israël, le Procureur fit-il aussitôt cerner la montagne par les troupes à ses ordres, et massacrer sans pitié la foule accourue pour entendre le faux prophète.

Des plaintes s'élevèrent aussitôt, dans toute la Palestine, contre la cruauté de Pilate; et le légat de Syrie, Vitellius, s'en étant fait l'écho près de Tibère, le Procureur reçut ordre de se rendre auprès de l'Empereur pour justifier sa conduite. Quand Josèphe parle de la *destitution* de Pilate, il passe évidemment la mesure : Vitellius n'avait pas le droit de destituer un pareil magistrat. Le procureur de Judée était en effet bien différent de ses prédécesseurs, — soumis par César au légat de Syrie, — simples percepteurs d'impôts, pourvus de pouvoirs peu étendus, sans initiative personnelle, — en un mot, véritables subalternes, avec lesquels il n'y avait guère à se gêner. Pilate avait le commandement des forces militaires, le droit de vie et de mort, l'administration des biens du fisc, à l'instar des « lieutenants de César », dans la Mauritanie, la Rhétie, le Norique et la Thrace. Il appartenait à la catégorie des procureurs appelés Présidents, *praesides*, par Auguste, qui les avait faits participants des privilèges jadis réservés aux consulaires. Au dire de quelques-uns, il aurait eu droit aux faisceaux : sa place était fixée parmi les *Amis* de César et les *Clarissimes* de l'Empire. Il est donc probable que Vitellius se contenta de le suspendre de ses fonctions jusqu'à nouvel ordre : un de ses favoris, Marcellus, administra provisoirement la Palestine, comme simple procureur fiscal.

Lorsque Pilate prit terre en Italie, Tibère venait de mourir, et Caligula débutait par une réaction des plus accentuées contre les idées et les préférences de son prédécesseur. Le consulat de Pontius Nigrinus et Acerronius Proculus prit fin brusquement, après trois mois de durée. La légation de Pontius Pilatus eut le même sort, et pendant que le neveu d'Hérode allait régner en Judée, l'ancien procureur prenait le chemin des Gaules où il était envoyé en exil.

Quel pouvait être le caractère de cette disgrâce? Il semble difficile de n'y pas supposer quelque adoucissement, en se rappelant que les *Claudii* avaient sans doute des possessions et des amitiés dans cette

Narbonnaise qu'ils avaient récemment gouvernée, et l'influence de Claudia Procula ne paraît pas étrangère au choix du lieu où elle devait vivre avec son mari.

On peut alors se demander ce que cet exil comportait par lui-même de gêne et d'ennuis? A en juger par le caractère de Caligula, au début de son règne, il est peu probable que Ponce Pilate ait été dépouillé de tous ses biens, quoi qu'en disent les Grecs : la tradition qui lui donne pour tombeau le monument de Vienne (1), atteste la persuasion du contraire. Si le Procurateur disgracié était arrivé dans les Gaules appauvri, et soumis à une surveillance inquisitoriale, la légende n'eût pas manqué, semble-t-il, d'en profiter pour accentuer la vengeance divine. Eusèbe se contente de le montrer dans le désespoir causé par le déicide et de le mener, après deux ans d'exil, au suicide, fin classique des disgrâces contemporaines. Il est vrai que les *Actes de Pilate*, si discutables au sens des modernes, mais souvent cités par les anciens, parlent de sa fin en termes plus consolants. La Providence lui eût, en ce cas, ménagé les moyens de reconnaître la divinité de sa victime et de mériter le pardon de sa faute par une sincère pénitence. Le malheur lui eût ainsi été une grâce semblable à celle qui sauva le larron sur la croix.

Fr. Marie-Joseph OLLIVIER, O. P.

Paris.

IV

CHODORLAHOMOR DANS LES INSCRIPTIONS CHALDÉENNES

A-na Sin-i-din-nam
Ki-bê-ma
um-ma Kha-am-mu-ra-bi-ma
i-la-a-tim cha E-mu-ut-ba-lim
id li-ti-ka
ûm-(um) cha Ku-dur-la-ukh-ga-mar
u-cha-al-la-ma-ak-qu
i-nu-ma iz-za ilu ba-ni-iq-qu

(1) Pyramide d'origine douteuse, que le populaire désigne par le nom de Tombeau de Pilate.

i-na tsab-im cha ga-ti-ka
 tsab-am lu-pu-ut-ma
 i-la-a-tim
 a-na chu-ub-ti-chi-na
 li-cha-al-li-mu

A Sin idinnam soit dit de Hammurabi :

« Les déesses du pays d'Emutbalim, je te les ai données comme prix de ta vaillance, au jour de la défaite de Kodorlahomor. Puisque le dieu ton Créateur s'en offense, avec les troupes qui sont sous ta main, détruis leurs gens, et que les déesses restent sauvées dans leur sanctuaire. »

Sin idinnam est le nom d'un roi de Larsa (notre tablette vient de Larsa-Senkereh) à qui succédèrent par usurpation Kudurmabug et Rim-Sin, Élamites. Il fut sans doute restauré par Hammurabi, roi de Babylone, après sa campagne contre le prince d'Emutbal et Rim-Sin, campagne qui est mentionnée (en dehors de notre texte) par les suscriptions des contrats de Tell-Sifr, Senkereh (Larsa). Ce prince d'Emutbal (Elam occidental), indiqué dans la défaite, à côté de Rim-Sin, était Kodorlahomor. Cf. Gen. xiv, où Rim-Sin (Ariokh d'Elassar-Larsa) et Kodorlahomor d'Elam sont alliés de Amraphel (Hammurabi) de Sennaar, dans une autre campagne.

Constantinople.

Fr. V. SCHEIL, O. P.

V

ÉPIGRAPHIE PALESTINIENNE

Nous avons fait, l'année dernière, une exploration épigraphique à Gérach et dans le pays de Galaad. Cette année nos recherches se sont bornées au pays de Moab, compris plus tard dans la province romaine d'Arabie. Partis de Madaba, nous avons visité, depuis Kastal jusqu'à Ledjoun, la ligne des frontières de l'empire romain, jalonnée de citadelles et de camps fortifiés. Si l'étude du réseau des voies de l'empire donne une idée de la puissance d'organisation de ce peuple con-

quérant, la vue de ses ouvrages militaires n'est pas moins instructive, et montre ce qu'il savait faire pour garder et défendre des pays soumis. Le docteur Bliss, qui dirige avec tant d'intelligence et de succès les fouilles entreprises à Jérusalem par la société du *Palestine Exploration Fund*, nous avait précédés de quelques mois dans cette région. Il a publié dans le *Quarterly Statement* (July, 1895) une très intéressante relation de son voyage, avec des plans du camp de Ledjoun et du château de Ksur-Bcher, points saillants de cette ligne de défense. Son travail contient aussi l'inscription latine gravée sur la porte du château (1) indiquant l'achèvement des travaux de défense par le légat Aurelius Asclepiates sous Dioclétien, et deux textes de milliaires recueillis sur la voie romaine près du Ouady Waley. Nous reviendrons plus loin sur ces deux documents.

La même voie, que nous avons suivie depuis Kérac au sud, jusqu'au Ouady Waley, nous a fourni au passage de l'Arnon (Ouady Modjib) une série de textes inédits et pleins d'intérêt. Nous allons les étudier d'abord. Nous parlerons ensuite de ceux que M. Bliss a publiés, et nous terminerons par un nouvel examen des milliaires de la voie d'Hesbon au Jourdain, que nous avons pu revoir à loisir et compléter.

I. — DE KÉRAC AU OUADY WALEY.

La vallée de l'Arnon est un véritable précipice de 700 à 800 mètres de profondeur, qui coupe tout d'un coup la vaste plaine de Moab. La voie qui descend dans cet abîme est très accidentée, comme on peut croire, et tâche de racheter par des lacets la rapidité de la pente. Il faut une heure et demie au moins pour descendre de la plaine jusqu'au ruisseau, et plus de deux heures pour remonter de l'autre côté.

Le passage du Ouady Modjib est très mal famé, à cause des accidents auxquels, on y est exposé et surtout à cause des voleurs, qui y exercent encore leurs rapines, malgré les soldats turcs campés sur le bord de la plaine. Nous y avons rencontré une femme et un vieillard qui venaient d'être battus et dépouillés, et les soldats, comme les carabiniers de la comédie, sont arrivés trop tard. Aussi les voyageurs se hâtent toujours sur cette route, et n'ont pas le temps de s'arrêter aux inscriptions. Comme nous y venions pour cela, nous avons marché moins vite, et nous avons trouvé sur la pente méridionale deux groupes de milliaires. Le premier nous a donné trois inscriptions. Les colonnes qui les portent sont renversées, mais elles devaient être jadis debout côte à côte.

(1) Reproduite dans la *Revue biblique*, oct. 1895.

Cette remarque nous permettra d'expliquer une acclamation rédigée en grec, et ajoutée après coup sur ces trois inscriptions. C'est pourquoi nous avons reproduit les textes dans la position relative qu'ils ont dû avoir.

I

Étudions maintenant chaque inscription en particulier. La première en date est celle du milieu. Nous en avons pris un estampage : elle nous apprend que c'est l'empereur Trajan qui a ouvert cette voie. Les dimensions sont les suivantes : Hauteur de la colonne (sans le dé) : 1^m,75; diamètre 0^m,70; hauteur du dé 0^m,80; hauteur des lettres : 1^{re} ligne 0^m,09; autres lignes 0^m,05.

Complétons d'abord le texte, assez mutilé.

Imp(erator) Caes(ar) divi Nervae fil(ius), [Nerva] Traianus Au(g(ustus), Germanicus), Dacicus, pont(ifex) [maximus, co(n)s(ul(r), trib(uniciae) pot(estatis) xv, i[mp(erator) vi,] p(ater) p(atriciae), redacta in [suam potestatem] (?) provincia A[rabiae, viam] novam a fini [bus eius] usque ad mare ru[brum] aperuit et stra[vit, per] [C(aium Claudium Severum leg(atum) (Aug(usti pr(o)pr(aetore)].

Il n'y a pas de difficulté pour les quatre premières lignes. A la cinquième le chiffre du tribunat pourrait se lire XVI, mais l'I paraît appartenir au mot *imp.* dont l'*m* est en partie visible. Cette lecture admise, les autres chiffres ne sont plus douteux, et la date de l'inscription sera 111 ou 112 de notre ère. Le nom de la province, septième ligne, n'est indiqué que par la première lettre, mais il ne peut faire de doute. La fin des autres lignes était facile à suppléer. Ce qui l'était moins, c'était le contenu des deux dernières, complètement effacées pour faire place à un mot grec, inscrit beaucoup plus tard sur la colonne. Heureusement nous retrouverons, au mille suivant, le nom du légat C. Claudius Severus, qui n'était guère connu.

Le texte ainsi rétabli ne manque pas d'intérêt : il nous apprend que Trajan a fait ouvrir et paver la voie qui met la province conquise en communication avec la mer Rouge, et traverse cette province dans toute sa longueur : *a finibus ejus*.

L'*Itinéraire d'Antonin* ne fait aucune mention de cette voie, et la table de Peutinger ne nous en donne qu'une indication incomplète : le document que nous publions a donc sa valeur, au double point de vue historique et géographique. Cette grande ligne met l'Égypte en communication avec le pays des Parthes, et désormais elle sera suivie bien des fois par les armées romaines. La chaussée, aujourd'hui presque

disparue, était formée, à la descente de l'Arnon, avec d'énormes pavés de basalte, dont on voit encore, çà et là, quelques spécimens, justifiant pleinement le mot *stravit*.

Un fragment d'inscription signalé à Oum-el-Djémal près de Petra (*C. I. L.*, tome III, n° 6028) porte l'indication d'un légat du surnom de *Sévère*, mais on ne savait ni le nom vrai ni la date. Les voici retrouvés. Ce fragment porte, en outre, le titre de *Consul designatus*, qui devait figurer aussi sur notre milliaire.

II

Le second texte, celui de gauche, est aussi très curieux. Les dimensions sont les suivantes : hauteur de la colonne : 1^m,92 ; diamètre 0^m,70 ; hauteur des lettres : 1^{re} ligne 0^m,10 ; autres lignes, 0^m,06.

Imperator Cæsar Publius Helvius Pertinax Augustus, princeps senatus, co(n)sul i(i), pontif (ex) maximus, trib(unicia) potestatis, pater patriæ, et Cæsar Helvius Pertinax princeps iuventutis...

L'empereur Pertinax, qui ne régna que trois mois (193), n'a pas laissé grande trace dans l'épigraphie. On ne connaît qu'un petit nombre d'inscriptions à son nom en Occident ; on n'en connaissait aucune en Orient. Cette pièce est donc rare, d'autant plus qu'elle nous révèle le nom d'un César peu ou point connu : sans doute un fils de Pertinax, qu'il associa à l'empire dès les premiers jours de son règne éphémère. La fin de l'inscription manque : elle a été grattée pour faire place à deux lignes de grec, dont nous parlerons plus loin. Telle qu'elle est, elle nous indique une restauration de la voie environ quatre-vingts ans après sa construction par Trajan.

III

La troisième colonne ne contient, de son texte primitif, que le chiffre des milles :

MIL (*lia*) XV

Mais ce renseignement nous est précieux, et supplée au silence des deux autres textes, tronqués à la fin. Comme le mille suivant nous donnera le chiffre XVI, nous constatons que les chiffres portaient d'Aréopolis, l'ancienne Rabbath-Moab des Livres saints. Le texte disparu est

IMP CAESAR
P · HELVIVSPERTI
NAX AVG · PRINCEPS
SENATVSCOSI
PONTIFMAXIMVSTRIB
POT · PPETCAESARHEL
VIVSPERTINAX
PRINCEPSIVVENTVTIS

NIKAN
EGENNHHØHC

IMP CAES
DIVINERVAEFIL
TRAIANVSAV
DACICVS PONT
TRIBPOTXVIN
PPREDACTAIN
PROVINCIA A
NOVAMAFINI
VSQVE ADMATERN
APERVITETSTERN

BACILEY

AΘANATE

MIL
XV

remplacé, dans le haut de la colonne, par un seul mot grec, ΑΘΑΝΑΤΕ, qui resterait inexplicable sans les surcharges signalées aux deux autres milliaires. En commençant à lire sur la première colonne à gauche, et en continuant à lire seulement le grec sur les trois, nous avons une phrase acclamative, dont le sens est facile à saisir :

NIKAN ΕΓΕΝΝΗΘΗΣ, ΒΑΣΙΛΕΥ ΑΘΑΝΑΤΕ

Vous êtes né pour vaincre, roi immortel! Ces quatre mots gravés en grandes lettres de 0^m,12 aux dépens des textes anciens, mutilés pour la circonstance, étaient sans doute relevés par du minium pour attirer l'œil. On peut conjecturer sans témérité qu'ils furent inscrits à cette place pour saluer au passage un empereur romain allant à la guerre. Mais quel est cet empereur ou βασιλεύς? Rappelons que nous avons rencontré l'an dernier, près de Gérach, un texte analogue, au nom de l'empereur Julien.

Au huitième mille au sud de Gérach nous avons lu : ΕΙCΘΕΟC N̄, ΕΙC ΙΟΥΑΙΑΝΟC ΑΥΓΟΥCΤΟC, et nous avons traduit : *Un seul Dieu vainqueur : le seul Julien Auguste!* Cette interprétation n'a pas été admise par tous les savants. L'acclamation que nous venons de rencontrer sur les bords de l'Arnon ne manque pas d'analogie avec celle de Gérach, et nous l'appliquerons volontiers au même personnage (1). L'expression de βασιλεύς était déjà en usage du temps de Julien pour désigner l'empereur, et la forme des lettres n'y contredit point.

Ce que l'on sait du dernier voyage de Julien, partant d'Égypte pour aller combattre les Perses, rend tout à fait vraisemblable l'hypothèse que cette acclamation est un souhait de victoire adressé à ce prince ; et le mot νικᾶν, qui y tient la première place, justifie le θεὸς νικῶν de l'autre acclamation. La route, d'ailleurs, n'a pas été explorée dans toute sa longueur, et nous réserve peut-être d'autres *confirmatur*... Pour le moment continuons à la suivre à la descente de l'Arnon. Le mille suivant nous fournit également trois textes, bien malades, mais encore instructifs.

IV

Le plus ancien est une réplique du texte de Trajan, plus mutilé,

(1) La publication du texte relatif à Julien a motivé une note de M. Mommsen dans la revue *Cosmopolis*. L'illustre savant propose d'interpréter l'abréviation N par le mot νοῦς. (?) De plus il se demande si ce N̄ ne serait pas un H. Sur ce point nous pouvons garantir notre lecture, et nous avons publié dans le *Cosmos* une note contenant un dessin fait d'après l'estampage que nous avons pris, et qui peut faire foi.

mais avec le nom du légat. Nous le reproduisons tel qu'il est, en suppléant aux lacunes par des italiques.

i M p Cæsar
 DIVI *Nervæ fil. Nerva*
 TRAIANUS *Aug. Germanicus,*
 DACIcus, *pont. max., cos V,*
 TRIB *pot xv., imp. vi,*
 PPREDacta *in suam potestatem*
 PROVINcia *Arabiaë, viam*
 NOVAm *a finibus eius*
 VSQVE *Ad mare Rubrum*
 APERVITETSTRAVITPER
 CCLAVDIVMSEVERVM
Leg. Aug. pr. pr. cos. des. (?)

Il n'y a pas à commenter ce texte, en tout semblable au n°1, et qui nous a servi à le compléter.

V

Le texte suivant est des empereurs Marc-Aurèle et Vêrus, autant qu'on peut le conjecturer d'après les débris de mots, surtout par le nom du légat Geminius Marcianus, déjà connu. Il y a également, dans le milieu de la colonne, des traces de surcharge, mais le tout est trop oblitéré pour y lire quelque chose de précis. Nous avons estampé seulement les dernières lignes, seules importantes. Voici l'ensemble :

IMP
 MAV

 PIVLGEMINIVM///AR///
 ///VMLEGAVGPR PR
 MP
 CXVIII

Inutile de répéter tout au long le protocole. Remarquons seulement que le milieu semble avoir été gratté à dessein pour faire place à un

grec, dont il ne reste que trois lettres : elles appartenait peut-être au mot $\alpha\upsilon\tau\epsilon\ \text{ΚΡΑ}\ \tau\omega\rho$, ou à l'épithète $\text{ΚΡΑ}\ \tau\iota\sigma\tau\epsilon$. Elles sont de même grandeur et de même facture que celles de l'acclamation du mille précédent. Le nom du légat, P. Julius Geminius Marcianus, supplée à ce qui nous manque du texte ancien. Quant au chiffre des milles, il appartient à une série postérieure et plus étendue : ce n'est plus d'une ville à l'autre, mais d'un point de départ éloigné que l'on compte. Le chiffre 118 correspond à peu près à la distance qui sépare Bosra de l'Arnon. Or cette ville, étant la capitale de la province, était tout indiquée comme point de départ.

VI

La troisième inscription de ce groupe n'est guère plus riche que la troisième du groupe précédent. On y voit la fin de deux lignes.

Imp. cae]SAR,
[le]G AVG (usti) :
et plus loin
mais la fin est importante ; elle nous donne un chiffre :

M P XVI,

qui fait suite à l'indication du n° 3, et nous autorise à faire partir d'Aréopolis les chiffres des milles. De ce point jusqu'aux restes du pont jeté jadis sur la petite rivière, il y a environ la distance d'un mille. Le blocage informe de deux piles posées sur le roc, c'est tout ce qui reste de ce pont. Il faut remonter assez haut sur le versant nord pour trouver d'autres colonnes milliaires, groupées en un point où la route est moins rapide. Elles y sont nombreuses et vont nous fournir quatre inscriptions, dont trois sur une même colonne. Moins anciens que les précédents, ces textes ont cependant leur intérêt.

VII

Le premier en date est de l'empereur Caracalla.

IMPCAESAR
MAVRELIVSSEVERVS
ANTONINVSPIVSAVG
FELIX PARTHICVS
MAXIMVSBRETTANICVS

MAXIMVS PONTIFEX
 MAXIMVS COS IIII
 PERFVRRIVM
 LEGEIVSCOS
 PR PR
 CVIII

Cette inscription, conservée presque en entier, reproduit une formule relevée plusieurs fois l'année dernière entre Gérach et Amman, mais avec des variantes utiles à noter. Par exemple *Brettanicus* pour *Britannicus*; *Furrium* pour *Furium*. On remarquera aussi l'omission des tribunats et des honneurs impériaux. Les lignes incomplètes peuvent être suppléées ainsi, par les textes publiés précédemment :

*per Furium [Severianum]
 leg(atum) ejus co(n)s(ulem) [desig(natum)].*

Le chiffre 109, venant après le 118 rapporté plus haut, confirme l'hypothèse que le point de départ était au nord : seulement la distance entre les deux est tout au plus de quatre et non de neuf milles, ce qui prouverait que la réfection de la route avait raccourci le parcours, en évitant quelque détour ici ou là.

PCAES
 VALERIODIOCLE
 PIOFELICIINVI
 AVGETMARCO
 AVRMAXIMIA
 PFXINVICTO

...AESLVCIPDOM
 ...ELIANOPIO F
 ...INVIC PONTIF

d d N
 CONSTANTINOAVG
 ET CONSTANTINO
 ET CONSTANTIO
 ET CONSTANT
 NObbCAESS

TER COSIIPP
 PP TRIB POT
 FLAVIVMIV
 LEG AVG PR
 AME A
 XX

Deux autres fragments, qui paraissent appartenir à une même

colonne, contiennent les restes de trois inscriptions. Voici l'ensemble de ce curieux palimpseste. Les deux fragments réunis ont une hauteur de 1^m,50.

VIII

Le texte primitif, presque effacé, se distingue par ses lettres moins grandes et mieux gravées. Le commencement des lignes existe sans doute, mais notre estampage, pris à la hâte, ne le contient pas. La fin de la première ligne se confond avec les lettres du texte postérieur. Trois lignes seulement sont visibles. (Hauteur moyenne des lettres : 0^m,04.)

[Imp(eratori) C]aes(ari) Lucio Dom [itio] Aur] eliano, pio f[elici, aug (usto) invic(to) pontif(ici) [Maximo...

Le mot PONTIF n'a pas été martelé comme le reste, et paraît avoir été utilisé dans une nouvelle formule.

IX

Nous allons essayer de restituer le second texte, en suppléant aux nombreuses lacunes. (Hauteur moyenne des lettres : 0^m,06, gravure grossière.)

[Im]p(eratori) Caes(ari) [C. Aurelio], Valerio Diocle[tiano] pio, felici invi[cto] Aug(usto) et Marco Aur(elio) Maximia [no] p(io) f(elici) xx (?) invicto pontif(ici) [Maximo imp(eratori)] ter, co(n)s(uli) bis p[roco(n)s(uli)] p(atri) p(atriae) trib(uniciae) pot(estatis) [per] Flavium Ju[lianum] leg(atum) Aug(usti) pr(o)[pr(aetore)] A Me[deb]a (?) (millia passuum) xx.

A la seconde ligne on remarque la forme triangulaire du Δ, et à la 3^e la forme lunaire de l'Ε. A la 6^e ligne, avant le mot INVICTO, il y a un sigle, formé de deux X ou des lettres Λ et V, croisées dont nous ne voyons pas la signification. La ligne suivante se confond avec les lettres de l'ancienne inscription, de façon qu'il est difficile d'y voir clair. Il y a peut-être les éléments du mot CAES..., ce qui placerait notre inscription à l'époque où Maximien n'était encore que César (285.)

L'énumération des titres, consulats, etc., n'est pas dans l'ordre accoutumé : peut-être faut-il attribuer cette anomalie à l'emploi du mot PONTIF déjà inscrit sur la pierre. Le nom incomplet du légat Flavius

Julianus se retrouve en entier dans un fragment relevé par le D^r Bliss sur un autre point de la route, il n'y a donc pas de doute sur cette restitution.

Quant au nom de la ville d'où part le numérotage il est fort incomplet, mais nous ne voyons que Medaba qui soit à peu près à cette distance de l'Arnon, et dont le nom puisse remplir la lacune du texte.

X

La troisième inscription ne présente aucune difficulté (hauteur moyenne des lettres : 0^m,04) :

Dominis Nostris Constantino Augusto, et Constantino, et Constantio, et Constanti, nob(ilibus) cæs(aribus).

Les lettres d et b de forme minuscule, et les € arrondis caractérisent bien l'époque de Constantin.

En continuant à remonter vers le nord, nous avons trouvé, vingt minutes plus loin, deux tronçons de colonnes qui peuvent avoir été des milliaires, mais ne gardent aucune trace d'inscription. Arrivés à la plaine, nous suivons une voie qui passe par Dhiban et paraît être la voie romaine, mais toute trace de milliaire a disparu. Nous avons remarqué en général que les milliaires n'ont subsisté que dans les endroits d'un accès difficile, d'où les colonnes n'auraient pu être enlevées qu'avec des engins perfectionnés ou de grands efforts. En plaine ils ont été emportés facilement pour être utilisés dans des constructions. Souvent aussi les voies se sont écartées des tracés anciens, qu'elles longent parallèlement, mais à une distance suffisante pour faire perdre la piste du bornage.

C'est seulement au delà du Ouady Waley que nous trouvons un point de repère où sont réunies plusieurs colonnes, dont trois encore debout. M. Bliss a estampé l'an dernier et publié dans le *Quarterly Statement* (July, 1895) les textes recueillis à cet endroit. Nous pensons qu'il ne sera pas inutile de les reproduire ici, d'après les estampages qu'il nous a communiqués avec une grande amabilité. Ils font partie de la série, dont il faut comparer les diverses formules.

XI

Le premier texte et le plus important a la rare fortune d'être con-

servé en entier. Il est de Septime Sévère et de Caracalla (1). Hauteur moyenne des lettres : 0^m,05 ; dimensions de l'inscription : 1^m,15 × 0^m,06.

IMPCAESARLSEPTI	<i>Imp(erator) Caesar L(ucius) Septi-</i>
MIVSSEVERVSPER	<i>mius Severus Per-</i>
TINAXAVGARABICVSA	<i>tinax Aug(ustus), Arabicus, A-</i>
DIABENICVSPARTHICVS	<i>diabenicus, Parthicus</i>
MAXIMVSPPPONTIFEX	<i>maximus, p(ater) p(atriae), pontifex</i>
MAXIMVSTRIBVNPOTEST	<i>maximus, tribun(iciae) potes(at)s</i>
VIII IMPXICOSIII PROCOS	<i>viii, imp(erator) xi, co(n)s(ul) ter, proco(n)s(ul) :</i>
ET	<i>et</i>
IMPCAESARMAVRELI	<i>Imp(erator) Caesar M(arcus) Aureli-</i>
VS ANTONINVS AVG	<i>us Antoninus Aug(ustus)</i>
PER	<i>per</i>
MARIVMPERPETVVMLEG	<i>Marium Perpetuum leg(atum)</i>
AVG PR PR	<i>Aug(ustorum) pr(o)pr(aetore)</i>
XI	<i>(millia) XI</i>
IA	<i>ix.</i>

La date de ce document doit être fixée à l'an 200 ou 201, époque à laquelle Caracalla était Auguste. Les chiffres du tribunat et du consulat ne laissent d'ailleurs aucun doute. Le légat Marius Perpetuus était déjà connu par une inscription d'Apulum (auj. Carlsburg) où figure, parmi ses nombreux titres, celui de *præses provinciæ Arabiæ*.

Ici nous le trouvons en fonctions. Le chiffre des milles inscrit en latin et en grec marquerait, d'après M. Bliss, la distance depuis Maïn, (Baal-Méon). Les cartes de cette contrée sont insuffisantes pour que l'on puisse faire une vérification exacte des distances.

Les milliaires, nous l'avons dit, sont plus rares dans la plaine : celui-ci se trouve en un point où les deux voies venant de Maïn et de Madaba sont réunies.

XII

Le second texte estampé par le D^r Bliss est un fragment d'autant plus intéressant qu'il complète un des textes que nous avons recueillis aux bords de l'Arnon, et nous donne en entier le nom du légat Flavius Julianus. Voici tout ce qu'il contient (hauteur des lettres, 0^m,06) :

..... PONT ...
 TRIBP COSIPPP ...
 PER

(1) La *Revue* a déjà reproduit ce texte en octobre 1895, mais nous le répétons pour le commenter.

FLAVIVMIVLI
ANVMLEGAVG
PR PR

D'après l'inscription donnée plus haut, ce texte doit appartenir au règne de Dioclétien.

Sur une des trois colonnes encore debout il reste quelques lettres apparentes, c'est le commencement des lignes d'un texte tout pareil à celui de Constantin, cité plus haut (hauteur des lettres, 0^m,04) :

.....
CO.
ETC.
ETC.
ETCO.
NO.

Il résulte de l'ensemble de ces textes, et de ceux que nous avons recueillis l'an dernier, que la grande voie de communication à laquelle ils ont appartenu allait dans la direction du sud au nord à travers la province d'Arabie. Cette voie fut ouverte par Trajan, au commencement du second siècle, et restaurée maintes fois sous les empereurs Marc-Aurèle et Vêrus, Pertinax, Septime Sévère, Caracalla, Aurélien, Dioclétien, Constantin, etc... Il est étonnant qu'une voie aussi importante ne soit pas mentionnée dans l'itinéraire dit d'Antonin. La table de Peutinger la donne, il est vrai, mais d'une manière incomplète et avec des noms d'identification douteuse. Qu'est-ce, par exemple, que *Rababatora*? Est-ce Rabath Moab, dont les Romains avaient fait Areopolis? De plus, de ce point à Philadelphie, marquée à une distance de 62 milles, la table ne donne aucun nom, quoiqu'il y eût là des villes importantes comme Méon, Madaba, Hesbon, etc. Les points de repère commencent à se révéler, et nous espérons, Dieu aidant, en retrouver d'autres encore.

II. — VOIE D'HESBON AU JOURDAIN.

En repassant sur la voie d'Hesbon au Jourdain, que la route de Madaba rejoint vers le 5^e mille, nous avons examiné de nouveau les milliaires étudiés l'an dernier. Nous avons eu le temps de déblayer le pied de celui qui porte le nom de VALENT.... et d'y lire l'indication très explicite (hauteur moyenne des lettres, 0^m,05) :

REVUE BIBLIQUE 1896. — T. V.

40

ΑΠΟ
ΕCBOYNTOC
Λ

Le chiffre est mutilé, presque effacé, mais nous le retrouvons sur d'autres colonnes du même groupe.

L'une d'elles, qui nous avait échappé, et que nous avons pu estamper, nous donne les restes d'une inscription qui se rapporte au règne d'Élagabal. En suppléant aux parties absentes nous le rétablissons ainsi (hauteur moyenne des lettres, 0^m,06) :

Imp. Caes.
M. Aurelius Antoninus
p. f. aug. mAGNi
AntoniNIFILDIVI
sEVERINEPOS PON
mAXTRIBPotest. cos
PRO cos
Ε

Enfin celle où nous n'avions lu que les mots COS, ΑΠΟ... et le chiffre Ε, nous donne, grâce à l'estampage, le fragment suivant (hauteur des lettres, 0^m,05) :

....TRIBVN POT
eST COSPROCOS
ΑΠΟ ΕCBOY
Ε

De tous ces débris, disputés à l'action destructive de la pluie et des hommes, il faut conclure que le point de la route où ils sont réunis avait une grande importance, comme bifurcation; on y trouve des restes de plus de quinze colonnes milliaires.

Au mille suivant, le sixième, nous avons lu seulement la moitié d'un texte relatif aux empereurs Maximin et Maxime. Cette fois, grâce à un travail persévérant, nous avons pu retourner la colonne, et lire le texte complet que voici.

IMPCAESARIG
IVLIOVERO
MAXIMINOPF
AVGINVET
IVLVERO
MAXIMINONOB

CAESFILIO
AVGINV

ΑΠΟΛΥC

MIL

5

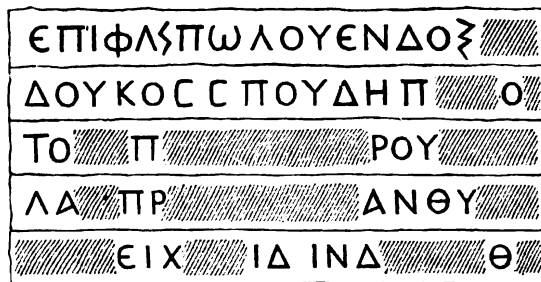
(Hauteur de la colonne : 2^m,50 avec la base ; hauteur moyenne des lettres : 0^m,06.)

Le protocole est bien tel que nous l'avions rétabli d'après les textes semblables. Remarquons seulement les particularités de l'indication de la distance. Il ne reste que la seconde lettre du mot E]C[B... mais les exemples du cinquième mille y suppléent. Le chiffre grec (épisema fau) est inscrit entre les deux hastes d'un grand M; et il est répété, dans la même forme grecque, au-dessous de l'indication latine *Mil(lia)*.

III. — INSCRIPTIONS GRECQUES.

Si notre excursion au delà du Jourdain n'a guère été moins féconde que celle de l'an dernier pour l'épigraphie latine, elle a été presque nulle pour l'épigraphie grecque : on ne rencontre pas toujours une veine aussi riche que celle de Gérach. Cependant, pour ne rien laisser perdre, notons les fragments glanés çà et là.

I. — A Ziza, dans le mur d'un château de construction arabe, il y a, près de la porte, une pierre sur laquelle on aperçoit des lettres grecques. Mais l'inscription est sens dessus dessous, et, de plus, les Bédouins Béni Saker ont gravé par-dessus la marque de leur tribu, une grande clé à trois dents, qui a fait disparaître plus d'une lettre. Aussi, quoique nous ayons pris un estampage, nous n'avons pu déchiffrer que les deux premières lignes. Les lettres ont une hauteur moyenne de 0^m,05; l'inscription a 0^m,65 × 0^m,32; les lignes sont séparées par un filet.



Tout ce qu'on peut y voir, c'est que ce texte contenait des noms et une date :

Ἐπὶ Φλ(άβιου) Πῶλου, ἐνδοξ(οτάτου) δούκως, σπουδῇ Π... *Sous Flavius Paulus, illustrissime duc, par les soins de...* Πῶλου est sans doute pour Παῦλου...

II. — Dans le château de Kérac, sur une grande pierre utilisée comme linteau de porte, un soldat nous a signalé deux lignes d'écriture. C'est un fragment d'une inscription impériale, en grandes lettres de 0^m,13 de hauteur. Voici tout ce que nous avons pu lire :

...ΕΡΕΩΤΗΡΙΑΚΑΙΑΙΩΝΙΑ
ΙΝΟΥΕΒΑΚΤΟΥΤ.....
 [Ἰπ]ερ σωτηρίας καὶ αἰωνία[ς]
 [Ἀντωνε]ίου σεβαστοῦ.

Il est difficile de savoir de quel Antonin il est question ici. Ce fragment provient sûrement d'un monument d'une certaine importance, et comme le site de Kérac est escarpé, il est probable qu'il a été emprunté à un édifice de la ville; on ne serait pas allé chercher ailleurs un bloc de cette dimension, à l'époque où le château a été construit.

III. — A Madaba, le curé grec nous a montré une stèle trouvée près des ruines d'une ancienne église que l'on rebâtit.



[θ]άρσ[ι], Ἀμέρα. La formule θάρσι (pour θάρσει) se trouve dans un certain nombre d'épithèques grecques. Souvent après le nom on lit cette réflexion : οὐδεὶς ἀθάνατος! Quant au nom Ἀμέρα, c'est sans doute une variante de Ἡμέρα. La formule n'a rien de chrétien, mais elle a été employée ailleurs sur des tombes chrétiennes, et le voisinage de l'église nous fait penser que la stèle appartenait à un cimetière chrétien. La série grecque n'est pas riche, on le voit. Ajoutons-y une inscription récemment découverte près d'Amoas (l'ancienne Emmaüs-Nicopolis), dont les RR. PP. Trappistes ont bien voulu nous envoyer un estampe.

IV. — Cette inscription, gravée sur une dalle de pierre, a été trouvée l'entrée d'un tombeau, sur l'ancienne route de Jaffa, qui passe entre Amoas et El-Atroun.

ΤΗΝΑΝΑΝΚΗΝCΟΙ
ΤΑΥΤΗΝΑΝΘΡΩΠΕ
ΜΗΑΝΥΓΕ
ΝΕΚΡΟCΚΙΤΕ

Dimensions de la dalle : 1^m,40 × 0^m,62. Hauteur moyenne des lettres : 0^m,10. (Les lettres H et N du premier mot sont liées.) Τὴν ἀνάγκην σοὶ ταυτὴν, ἄνθρωπε, μὴ ἀνοιγες, [ἐνθά γε] νεκρὸς κ(ε)ῖται! *Cette (porte) à toi fatale, homme, ne l'ouvre pas, là gît un mort!* C'est une formule prohibitive qui n'est pas commune. Nous avons suppléé les mots ἐνθά γε, qui ne sont pas visibles sur l'estampage, mais qui existent sans doute sur la pierre. La forme des lettres et les négligences d'orthographe : ἀνουγες, pour ἀνοιγες, κῖτε pour κεῖται, indiquent une époque assez basse. La formule, du reste, n'a rien de chrétien. Les paysans qui ont ouvert le tombeau pour y chercher des fioles de verre ancien, n'avaient guère souci de respecter la défense inscrite à l'entrée.

GERMER-DURAND,

Aug. Ass.

Jérusalem, 15 juin 1896.



CHRONIQUE

DE SUEZ A JÉRUSALEM PAR LE SINAI

I. — DE SUEZ AU SINAI.

Ce n'est pas une description complète de la péninsule; ce n'est pas un récit de voyage pittoresque; il ne s'agit pas non plus de la route suivie par les Hébreux au sortir de l'Égypte. Ce sont de simples notes d'itinéraire, avec quelques glanures : notre intention est de fournir des points de repère à ceux qui étudient la Bible ou à ceux qui visiteront le Sinaï après nous, sans trop emprunter à ceux qui nous ont précédé. Dans ces conditions on ne devrait pas écrire sur un sujet si souvent et si bien traité. Des amis ont prétendu que je n'avais pas le droit d'être allé deux fois aux saintes montagnes sans en rien dire. Je donnerai donc le journal de mon dernier voyage (1896) avec quelques réminiscences du premier (1893). Ce sera du moins un document sincère, qui n'a pas été composé après coup, les guides en main; de là les lacunes auxquelles on pourra suppléer par les ouvrages spéciaux. Cependant j'insisterai plus qu'eux sur les souvenirs chrétiens qui sont à la base de la tradition actuelle.

Un mot sur notre manière de voyager. La caravane se compose de quelques ecclésiastiques et religieux dominicains, étudiants à l'École biblique, auxquels se sont joints deux amis. Il est facile de se rendre au Sinaï avec un drogman quelconque. Il n'y a qu'à y mettre le prix. Mais nous tenons à vivre le plus possible avec les gens du pays et nous ne craignons pas de nous servir nous-mêmes. D'ailleurs il est impossible de compter sur les Bédouins. Ils fournissent les chameaux et en général chacun accompagne sa bête, dont il ne se sépare jamais. Mais ils sont incapables de rendre le moindre service. Aussi bruyants que les moukres, mais beaucoup moins adroits, c'est à grand'peine si on peut obtenir d'eux qu'ils chargent les bagages déjà parfaitement mis en ordre. Comme nous n'avions qu'un domestique, une partie du travail retombait sur nous. Chaque matin, au signal donné vers cinq heures, — car on ne peut songer à partir avant le jour, — on se lève, on replie les lits de camp et les couvertures, on dresse deux autels, un dans chaque tente, on offre l'adorable sacrifice.

On démonte les tentes, on les plie rapidement, on déjeune debout.

Tout cela demande au moins deux heures, ordinairement deux heures et demie. On part enfin, les bagages suivant plus lentement. Vers midi on s'arrête : Jabert tire de son *khourdj*, sorte de bûche placée sur son chameau, un déjeuner froid, qu'on prend trop souvent en plein soleil. Aussi on ne tarde guère. Une nouvelle étape de trois ou quatre heures remplit la soirée. Ordinairement les bagages, qui n'ont pas fait la halte de midi, sont déjà au lieu du campement. Nous dressons les tentes nous-mêmes, pendant que Jabert installe son fourneau. Chacun se livre alors à son occupation favorite : les uns dessinent ou peignent, les autres couvrent leurs carnets de notes, quelques-uns regardent et songent. Quand la nuit est tombée, les religieux se rassemblent pour réciter les Complies et chanter le *Salve Regina*. Heure bénie qui résume dans la prière toutes les émotions de la journée; moment où la pensée se transporte vers les aimés absents. On n'entend pas de cloche qui pleure le jour qui se meurt : *squilla di lontano, que paid'l giorno pianger que si muore*; mais l'étoile du soir, symbole de Marie, brille à l'occident comme une espérance de retour, et ce retour entrevu est encore un charme de cette vie nomade. Puis on cause, et il faut se faire violence pour se rendre à l'appel de Jabert : « A la soupe, il est froid ! » note gaie qui prépare les cordiales conversations autour d'une table dressée souvent en plein air, sans autre lumière que la lune. Là on annonce l'itinéraire du lendemain, on rappelle les points à vérifier, les souvenirs dont il faut retrouver le site. Il en coûte de chercher à tâtons dans l'obscurité de la tente des lits un peu durs : mais si le sommeil est interrompu, on n'a qu'à soulever le voile qui sert de porte pour contempler les étoiles, caravane nocturne qui continue sa course au-dessus du désert endormi.

*
* *

Samedi 15 février. — Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Une courte prière chez les Frères des écoles chrétiennes, à Port Teoufik, et nous partons. On confie aux bons Frères les chapeaux désormais impuissants contre le soleil, on se couvre le chef, comme les Arabes, d'un large mouchoir retenu par un cordon, le *keffieh* bien connu, et on monte en barque. La journée précédente a été pénible, il a fallu empiler les conserves dans des caisses, remplir des tonneaux d'eau, se munir en un mot de tout ce qui sera nécessaire pour la route, car on ne trouvera absolument rien. Ces bagages ont déjà franchi le canal, et nous apercevons sur l'autre rive les chameaux chargés cheminant lentement. Le rendez-vous est aux Fontaines de Moïse. La barque se meut

à grand'peine, à la rame, pour franchir le canal, à la perche ensuite, car l'eau est si peu profonde qu'on ne peut avancer qu'en prenant un point d'appui dans le fond, le batelier courant à rebours sur le bord de la barque pour déterminer le mouvement en avant. Pas un souffle de vent. Quel est donc à Suez le régime des vents? Question d'une grande importance pour le passage des Hébreux. Le Frère directeur, observateur attentif depuis plusieurs années, explique que le vent des tempêtes vient ici quelquefois du sud-est, plus exactement de l'est-est-sud. Il souffle surtout en mars-avril. En Palestine, l'ouragan est invariablement au sud-ouest. Le vent d'est est peu violent, plutôt froid, sans rien de particulier. Le golfe était guéable avant la percée du canal, sans parler de la facilité que pouvaient offrir certaines circonstances. Il faut plus de deux heures pour faire une traversée si pénible. De là en une heure on atteint les Fontaines de Moïse, oasis trop connue pour que j'en fasse ici la description. Je note seulement que l'eau, qui paraît salée aux Européens, est considérée par les Arabes comme potable : hommes et bêtes en boivent sans aucune difficulté. On avoue qu'elle est un peu salée, personne ne la déclare amère. Premier campement.

Dimanche 16. — Le moment est venu de monter à chameau... ici nous revient en mémoire l'amusante description du P. Fabri : « *Est autem camelus animal deforme, gibbosum, habens collum longum, propter longa crura, ut collo terram tangere queat et cibum sumere...* » Les voilà bien ! Mais les chameliers n'ont pas changé non plus depuis le passage du Dominicain allemand (1). Les voyageurs sont leur unique gagne-pain. Il s'agit de leur faire prendre autant de chameaux que possible ; les charges paraissent toujours excessives, on les partage, on les subdivise, on les compte, on les recompte : *ponderantes et librantes, ut scirent quot cameli nobis essent necessarii et invenerunt tantum pondus, quod XXII cameli non sufficerent portare, nec volebant nos ducere, nisi adhuc tres camelos disponeremus.* Ils font mine de s'en aller, ce qui épouvante le bon Père : *collitigavimus simul usque ad solis ortum et simulabant se cum camelis velle redire in gazam, quod tamen nobis molestissimum fuisset.* Enfin, il cède, et nous avons cédé comme lui. Nous prenons trois ou quatre chameaux de plus qu'il n'en fallait, et les cris de fureur font place à d'aimables sourires : nous sommes roulés, nous le serons toujours, parce que nous ne voulons pas perdre de temps, et que rien ne sert contre l'inertie. 'Aïd et Seba'il, nos deux scheïks,

(1) M. E. M. de Vogüé le nomme le Cordelier Fabri (*Syrie, Palestine, Mont Athos*, p. 25) : Fabri était certainement Dominicain.

prennent ouvertement notre parti contre leurs gens, mais en somme ils font cause commune ; leur pouvoir est loin d'être absolu, aussi toute leur tactique consistera à nous arracher toutes les concessions possibles sans en venir à une rupture qui compromettrait irréparablement leur backchiche personnel. Quant à nos accès de colère, ils savent qu'ils ne tiennent pas contre leurs caressantes réparations. Quelquefois Seba'il me tient tête, il se fâche et lâche son dernier mot : Je m'appelle Seba'il ! Plus souvent il s'arme de stupeur contre mes exigences. Comment un homme aussi raisonnable peut-il demander qu'on fasse une étape aussi démesurée ! 'Aïd, lui, ne se fâche jamais, il évite même de se trouver au premier moment critique, quand une caisse s'est brisée, quand il manque une corde... mais quand Seba'il a reçu le premier feu avec son étonnement comique, il vient à la rescousse en câlinant, tellement affligé de notre mécontentement qu'il faut le consoler en lui offrant des cigarettes. Braves gens ! ils ne se sont dérangés que pour une vieille connaissance de trois ans : ce fut du moins leur dernier mot.

Mais déjà nous sommes dans le désert ; peu à peu les conversations tombent, et l'entretien commence avec la solitude, la solitude tant aimée quand on a une fois noué commerce avec son âme. La solitude a eu ses amants passionnés auxquels la civilisation ne faisait éprouver qu'une intense nostalgie du désert : comme ces grands anachorètes dont la légende disait : pris d'un amour ineffable de la solitude : *incredibili solitudinis captus amore*. C'est qu'elle a sa beauté, beauté austère, et qui ne sera jamais goûtée du grand nombre, beauté qui ne se révèle qu'à ceux qui savent le mériter par la fatigue physique et la privation de ce qui fait l'attrait du monde, beauté qui se manifeste dans l'unité d'une impression très grande, presque écrasante, si on n'y trouvait Dieu. Ce n'est pas que le désert soit monothéiste, puisque les anciens Sémites n'ont su que le peupler d'êtres étranges, plus malfaisants que leurs propres dieux, mais Dieu qui attend toujours l'occasion de parler à l'âme la trouve plus facilement dans ce silence des choses. Sous le poids d'une chaleur qui faisait vibrer l'air, encore plus accablé de l'éclat d'une lumière dure aux yeux, j'ouvris le livre et je lus : « Garde ma loi, observe mes commandements. » Cette voix pénétrait jusqu'à l'esprit, transperçant de crainte ma chair si souvent rebelle, si lourde à l'élan de l'âme, si sourde aux appels divins. Il me semblait que je n'avais jamais lu ces paroles nulle part, tant elles me paraissaient graves : et je compris comment le désert avait été nécessaire au peuple de Dieu avant de pénétrer dans la Terre Promise. Et si telle est la voix de la solitude dans l'accablement du plein midi, qui dira la magie enivrante de la lumière du soir ?

Rien d'ailleurs de plus varié que le désert. Le désert comme l'imaginent les enfants, la grande plaine de sable, plane comme la mer et limitée comme elle par l'horizon, n'existe nulle part. Le désert qui commence aux Sources de Moïse y ressemblerait assez si l'on n'apercevait de l'autre côté de la mer les côtes d'Égypte toutes bleues, et à l'orient la muraille d'Er-Rāhāh qui en est vraiment la caractéristique. Muraille en plein midi quand le soleil la frappe d'aplomb et la redresse, elle devient le soir comme une tenture flottante et changeante. Le regard ne peut s'en détacher : qu'y a-t-il donc derrière ce mur ? C'est de là que descendent les vallées qui donnent au désert un peu de verdure ; mais il faut s'entendre sur le sens du mot *vallée* dans cette partie de la péninsule. Après des espaces presque absolument dépourvus de végétation, on rencontre des broussailles, des genêts et quelquefois des tamaris : on est sans s'en douter dans une vallée, c'est-à-dire dans le cône de déjection de la vallée qui vient s'épanouir ici en éventail. C'est là seulement qu'on peut camper, parce que les chameaux pourront brouter et les hommes ramasser du bois. Notre arrêt, ce premier soir est dans le Ouady Sidr, à six heures des Sources de Moïse. Le froid est quelquefois très vif dans ces espaces découverts où rien ne fait obstacle au rayonnement ; aussi le feu est la grande ressource des Bédouins sans abris et mal vêtus. A peine arrivés, ils nous laissent là et courent aux broussailles ; bientôt le feu flambe, les cercles se forment autour du foyer. C'est là qu'ils dormiront, et, sous les cendres encore chaudes, ils cuiront, au matin, le pain qui est leur seule nourriture. Les groupes sont séparés et toujours distincts. Parmi eux, les Djebeliehs ont une physionomie et des manières différentes, et il m'est arrivé de les reconnaître sur la mine. Les savants prétendent qu'ils descendent de Valaques colonisés par Justinien. Les autres Arabes, nommés Touaras dans le sud de la péninsule, ignorent ce détail, mais ils ne considèrent pas les Djebeliehs comme leurs frères de sang : ce ne sont pas des Arabes, ce sont les serviteurs du couvent. D'ailleurs le contact avec les moines du Sinaï les a rendus plus sociables et quelquefois plus aptes à rendre des services. Même entre eux, les Touaras se partagent en tribus qui se jalourent, Aoulad Sa'īd, Aleighat, Garrachehs, etc... Il n'est pas exact de dire que le couvent attribue aux seuls Djebeliehs le monopole des caravanes ; il a su établir une sorte de tour de rôle entre les tribus pour mieux assurer sa domination sur toutes et éviter les querelles. Mais pour une caravane nombreuse comme la nôtre, presque toutes les tribus ont envoyé des représentants. Il est très difficile de les distinguer : cependant les Aoulad Sa'īd m'ont paru plus intelligents et plus adroits que les autres. Les Aleighat sont plus sauvages et plus fiers. Tous ont protesté

qu'ils ne sont pour rien dans le meurtre d'*Abdallah*; c'est ainsi qu'ils nomment Palmer. Ces sont des voleurs qui l'ont suivi de Suez et qui l'ont assassiné dans la montagne d'en face, vers ce cône qui la domine comme une tour de défense. Quoi qu'il en soit, dormons tranquilles, jamais nous n'éprouverons la moindre crainte avec ces braves gens, parfaitement inoffensifs quand on n'est pas en révolution. Au temps d'Arabi, le fellah d'Égypte, si docile aux coups de cravache, était implacable... En est-il autrement parmi nous?

Lundi 17. — Pendant la matinée, c'est le même désert, alternance de plaines arides au sol dur et parsemé de cailloux noirs étincelants et d'espaces ensablés où les chameaux sortent de leur apathie pour allonger le cou à droite et à gauche en quête de broussailles : nous avons déjà dit que ce sont des vallées. Il a même dû couler de l'eau puisque les traces du chemin ont disparu.

Après deux heures peut-être, on a traversé la vallée, et c'est de nouveau la route, ou plutôt l'ensemble des sentes étroites qui s'en vont parallèles. Où vont-elles, puisqu'on ne rencontre jamais rien?

Oh! que c'est monotone et mort.

Mais voici plus triste encore. On tourne vers l'Est, car déjà se dresse à l'horizon un promontoire qui devra barrer le chemin de la mer, c'est le Djebel Hammam Firoun. Il faut s'éloigner de la mer où de rares navires rappellent du moins la vie; il faut perdre de vue les côtes de cette Égypte que nous avons parcourue si arrosée et si plantée, où on ne cheminait que le long des canaux! Qu'elle était verte et plantureuse avec ses immenses champs de fourrage, et sur les routes mêmes les files interminables de chameaux chargés de verdure, chacun broutant librement sur la bosse de celui qui le précédait! Maintenant, c'est un dédale de vallées, de vraies vallées cette fois, mais sans herbes; le sable, dur sur la plage, s'enfonce ici sous les pieds spongieux des chameaux. En même temps que l'horizon se rétrécit, le soleil se voile de nuages : le vent du S.-O. vient de se lever et nous aveugle. On traverse le Ouady Amarah : une touffe de palmiers à l'horizon, c'est Aïn Haouarah. La petite colline où ils se dressent est trop exposée : abritons-nous derrière ces sables mouvants qui nous garantiront du vent d'ouest; mais les piquets tiendront-ils?

Pas d'eau près des palmiers, depuis longtemps il n'y en a plus. Mais tous les Bédouins savent qu'il y en avait et qu'on en trouverait en creusant, tous s'accordent à déclarer qu'elle n'est pas seulement saumâtre, elle est amère. Plus loin j'ai souvent questionné sur ce point : il n'y a pas d'autre source amère dans toute la région. Si j'affirmais d'une source qu'elle était aussi mauvaise que celle d'Haouarah, une

négarion énergique érait toujours la réponse. Voilà un fait important et qu'il serait bon de constater. Mais comment creuser un puits dans ce sable? On est fatigué, quelques-uns ont la fièvre. Quelle idée d'entreprendre un voyage si pénible pour ne rien voir!

Mardi 18. — Dans la nuit le vent fait rage. On craint pour les tentes. On fortifie les piquets avec des caisses et des tonneaux. Puis on essaye de se rendormir. Si la pluie vient, peut-être le vent tombera, et en effet on croit entendre le bruit de la pluie crépitan sur la toile. Non, c'est du sable. Mais trêve aux réflexions, voilà la grande tente par terre. Tous les efforts pour la relever sont inutiles. Il est plus prudent de plier les deux autres... et d'attendre le jour. Mais ce vent engourdit, le sable pénètre partout, on veut se couvrir la tête, quelques-uns s'étendent par terre sous une couverture. Vraiment ils auraient bientôt disparu sous une couche de sable. Du sable dans les yeux, du sable sur le pain, du sable dans les verres... Aussitôt qu'il fait clair, on charge les chameaux et en route.

Cependant comme on descend au ouady Garandel mieux abrité, le vent s'apaise. Quel lieu de délices, et pour deux heures de plus, que nous avons eu tort de ne pas faire ici notre station! Voici de petites touffes de palmiers encore très jeunes, des tamaris, et de l'eau, de l'eau qui coule (1)! Elle est claire et bonne quoique légèrement sulfureuse. C'est plus bas que se trouvait la station d'Arindela de l'époque romaine. Au lieu d'y descendre, le chemin du Sinaï remonte à l'Est. On rencontre les deux tas de pierres qui marquent le saut tragique de la fidèle jument d'Abou Zenneh. Je ne les cite que pour faire remarquer combien la culture intellectuelle des Bédouins est limitée. Des grands souvenirs du Sinaï, ils ne savent rien, sauf les Djebeliehs dont il faut se défier parce qu'ils ne font que répéter ce qu'ils tiennent des moines. En revanche, tous savent l'histoire de la pauvre jument et n'ont pas assez d'injures, de malédictions et de crachats pour le souvenir de son maître.

Le Dj. Hammam Firoun est maintenant à notre droite. La montagne grandit, les vallées sont profondément encaissées, le grès encore uniformément jaune se dresse en parois élevés. Dans le milieu de la vallée quelques palmiers élancés. Oh! la joie de voir des arbres, de déjeuner à l'ombre, relativement à l'abri du vent! Les scheiks ont compris ce moment de détente et insinuent que nous serions là admirablement pour la nuit.

(1) En 1893, elle ne coulait pas, et il fallait l'extraire difficilement de puits creusés dans le sable: elle était blanchâtre et fade comme avec un goût de caoutchouc. D'après les Bédouins, elle coule en tout temps plus près de la mer.

Cela non! la journée serait trop courte! Mais craignant une seconde nuit de bourrasque, je cède à Seba'il qui nous promet qu'au ouady Et-Thāl nous serons « comme dans une maison ». Et à 3 h. 1/2 nous campons dans une grande plaine, très imparfaitement protégés par un rempart de rochers calcaires du côté du N.-O. Ah! Seba'il, que serait-ce si le pays, toi et moi n'étions des connaissances de trois ans!

On redescend maintenant, car le promontoire Dj. Firoun est à peu près tourné. Le chemin est naturellement tracé. Il n'y a qu'à se laisser aller le long de vallée. Au confluent du ou. Homr on pourrait, il est vrai, remonter au S.-E. par Sarabit-el-Khadem et gagner ainsi la route du nord : mais il faudrait le vouloir très résolument et bien connaître le passage. La vallée qui descend est de plus en plus profonde : c'est l'ou. Tayebbeh. Quelques beaux palmiers, une eau saumâtre et sulfureuse, de nombreux tamaris forment une oasis entre ses hautes falaises. La fête des couleurs commence ici, dans cette montagne qui semble barrer la route avec ses étages colorés par strates comme ceux de la tour de Babylone, jaune d'or, rouge, noir de charbon, blanc avec un sommet ocre clair qui se perd dans le bleu. La mer paraît aussitôt après, baignant une plage désolée. Voici un modeste édicule, nous allons toucher à un souvenir. Mais si tous les Arabes savent que c'est le tombeau d'Abou Zenīmeḥ, ils ne peuvent pas nous en dire plus que le flot indifférent qui bat la grève. Ils ne se soucient pas non plus de suppléer à leur ignorance par un effort d'imagination. Ils passent, ces nomades qui ne savent qu'user du sol sans y rien créer, pas même une légende, et on dirait qu'ils sont nés pour aller toujours, tant leur démarche est élégante et digne, souple et majestueuse. A la tête de la colonne marche un jeune Aleighat, Amr, serré dans sa chemise blanche par une large ceinture de cuir. Les draperies grecques expriment-elles mieux cette simplicité de la vie qui semble une des conditions de l'Art? Mais il ne sait pas, et personne n'y fait attention autour de lui...

Non, décidément ce tombeau fait regretter le tumultus d'Achille, et voici bien la mer agitée et sonore dont les flots étaient doux à la tristesse du vieillard. Elle assiège l'étroit sentier, il faut y tremper les pieds si on ne veut faire de longs détours. Aucun vaisseau, point de barques, point de pêcheurs : c'est encore le désert. Il faut cependant s'en séparer, et cette fois pour toujours.

Nous quittons le rivage, mais nous pourrions le suivre, car à partir d'ici la plage s'étend et forme un vaste désert jusqu'aux vallées par où on pénètre vers les saintes montagnes, le ou. Feīran puis le ou. Hébran. Pour une troupe nombreuse ce serait le chemin le plus naturel, quoique un peu plus long, car nous allons nous engager dans un réseau com-

pliqué de vallées hautes, sur un plateau dont l'entrée sera difficile. Ce qui nous attire, ce sont les mines égyptiennes : était-ce un sujet d'attraction pour les Hébreux ? Je me contente ici de noter le double itinéraire qui aboutit également à l'oasis du ou. Feïran.

Donc nous tournons au sud-est. La grande plaine d'el-Markah, c'est encore un désert, mais combien différent des autres ! Le dj. Markāh, complètement noir, ferme la route au nord-est. Sur les flancs, des grès bigarrés. Le sable de la plaine formé de débris de granit ou de grès granitoïde est presque rose, et dans ce sol en apparence si stérile, les pluies de l'hiver ont fait germer la plus tendre végétation. Le chameau, très délicat pour sa nourriture quand il en a l'occasion, se jette avec une avidité à laquelle rien ne résiste sur ces menues fleurs à peine épanouies. La caravane est dispersée, le désert est devenu un pâturage. et c'est à grand-peine qu'on maintient la direction de l'échancrure (ou Hanaq-el-Laḡām) qui introduit dans l'enceinte des grès colorés. La montagne flamboie, l'impression est si profonde qu'on a peine à s'arracher à une torpeur d'admiration pour camper à l'entrée du ou. Schelāl.

Jeudi 20. — A quelque distance du campement les eaux d'hiver forment un petit réservoir où on va s'approvisionner. Puis on monte lentement la vallée sablée de rose, au parois rouges. Quelques seyals y pendent, aux feuilles diaphanes. Puis c'est la montagne en désordre, le chaos des couleurs qui se juxtaposent en masses compactes : collines de grès rouge, qu'on croirait vêtues de pourpre, roches d'un noir brillant, ou jaunes comme les blés, ou blanches, ou violettes, tout cela entassé confusément en face des bleus crus des horizons lointains ; couleurs trop vives pour n'être pas heurtées et cependant fondues dans l'excès de la lumière qui les calme ; c'est une fête de la nature inanimée où la vie paraît une discordance. Aussi bien on dirait que c'est ici la fin de tout : on marche droit sur un rocher perpendiculaire. Sommes-nous venus seulement pour contempler cet incomparable spectacle ?

Cependant le passage est praticable, grâce à quelques travaux d'un Européen ; en quelques minutes on est au sommet du col (*Naqb Boudra*).

Les seyals ont reparu. Ils sont nombreux dans cette région, quoique les Bédouins les abattent sans pitié, pour faire avec ce bois solide et incorruptible un excellent charbon qu'ils vendent à Suez. Les vallées se coupent assez irrégulièrement ; avec le ou. Geneh ou Igneh on trouve les premières inscriptions sinaïtiques : c'est là, en effet, que le rocher offre ces belles surfaces planes qui invitent à écrire, quand une fois quelqu'un a commencé. Or il y a quelqu'un qui a commencé dans cette ré-

gion, ce sont les Pharaons d'Égypte, et dès la quatrième dynastie. On arrive en effet à 11 heures aux mines de Maghâra.

Ces mines demanderaient encore une monographie complète et soignée. M. de Morgan, le très habile directeur des fouilles égyptiennes, est allé cette année poursuivre les Pharaons jusque dans ce désert : nous espérons qu'il aura été aussi heureux ici qu'en Égypte.

Assurément ces surfaces de grès soigneusement layées pour recevoir les portraits des Pharaons, leurs cartouches et leurs inscriptions, n'ont pas la majesté des pyramides : mais peut-être donnent-elles une idée plus haute de la civilisation qui avait su découvrir et exploiter ces mines. Le pharaon Snefrou aux traits réguliers qui saisit la chevelure du Sémite au nez aquilin prosterné à ses pieds a été respecté. L'insolence des triomphateurs n'a pas ému l'indifférence des Bédouins. Mais la cupidité opulente des civilisés pèse encore sur les fils du désert. Ils s'acharnent à cette exploitation meurtrière du grès pour trouver quelques turquoises de médiocre qualité. Sans les baisers que nos Arabes leur donnent gravement en leur touchant le front, nous ne reconnaitrions pas leurs frères dans ces pauvres êtres demi-nus, rongés par la fièvre ou la phtisie, jaunes et blêmes. Nous n'avons pu constater si les grottes, comme on l'a prétendu, ont été taillées au silex. Les plus beaux bas-reliefs supposent bien l'emploi du métal. Mais au bas d'une inscription à la pointe, un couteau de silex ramassé par hasard marquait clairement comment on avait procédé, puisqu'il nous était facile d'obtenir le même résultat avec cet outil.

Après cette visite émouvante, la vallée écrite (*ou. Mokatteb*) a causé une désillusion à plusieurs. On avait vu les planches de De Laborde, dont le défaut est de grouper sur un seul rocher gigantesque ce qui se trouve un peu partout. C'est bien là d'ailleurs que les inscriptions sinaïtiques sont en plus grand nombre : or cette région est dépourvue d'eau, au moins pendant la plus grande partie de l'année. Comment supposer, avec Euting, que les marchands nabatéens y faisaient des séjours ? Nous persistons à regarder comme les auteurs des inscriptions les pèlerins et les voyageurs, sans exclure les habitants de Pharan, les tribus nomades et les soldats en tournées.

Un col, beaucoup moins beau et beaucoup plus facile, termine ici la haute région. Nous redescendons à la nuit dans l'ou. Feiran où des feux allumés nous guident vers le campement.

Vendredi 21. — Nous allons suivre le ou. Feiran pendant six heures jusqu'à l'oasis. La vallée est large, la montagne grise, le soleil ardent ; à chaque tournant on espère reposer ses regards sur l'oasis : route fatigante et monotone. Discutons.

Il serait du plus haut intérêt de fixer sur place les détails de l'itinéraire de sainte Sylvie, tels du moins qu'ils figurent approximativement dans Pierre Diacre (1). Remontons un peu plus haut, à son *Arandara* qui est pour elle *Helim*, et qui est en tout cas le ou. Gharandel. *A transitu autem maris rubri, id est Sur, non invenitur tam amœnus locus cum tanta et tali aqua, et tam abundanter nisi istam.* Nous tenons bien le point de départ. *Inde ergo media mansio juxta mare est.* Elle a franchi sans les décrire les montagnes qui tournent le Dj. Hammam Firoun, ou plutôt Pierre Diacre aura abrégé, selon sa coutume. *Demum vero apparent duo montes excelsi valde, a parte vero sinistra antequam ad montes venias, locus ubi pluit Dominus manna filiis Israel: montes vero excelsi et erecti valde sunt.*

Ce sont les montagnes du Maarkh, qui forment un cirque imposant au-dessus de la plaine : la pèlerine place ici le premier don de la manne. C'est encore l'opinion de beaucoup de gens. Nous avons franchi comme elle, de l'autre côté, c'est-à-dire sur la droite en allant au sud, le passage Bâbâ. *Ab alia autem parte montium vallis planissima est ac si porticus, ducentos passus vallis ipsa in latitudine habens.* On entre là dans les grandes montagnes. *Ab utroque autem latere vallis montes ipsi excelsi et erecti sunt.* Mais nous avons laissé la plaine derrière nous : il faut donc nécessairement supposer qu'à ce point la pèlerine s'est retournée pour mesurer la plaine qu'elle venait de traverser, du point où les montagnes s'ouvrent, c'est-à-dire sur la mer. *Ubi autem montes aperti sunt vallis sex millibus passibus lata, longitudinis autem satis plus habet.* Et en effet la plaine d'El Markâh a justement six milles de large (deux heures de chameau) et se prolonge au sud sans qu'on puisse la mesurer du regard. Tout cela d'ailleurs paraît fort abrégé. Nous sommes tout à coup à des cryptes qui ne peuvent être que les mines de Maghâra. *Montes vero toti per gyrum excavati sunt; taliter autem factæ sunt cryptæ illæ, ut si suspendere volueris vela, cubacula pulcherrima sunt. Unumquodque autem cubiculum est descriptum litteris hæbreis.* C'est bien la région des inscrip-

(1) On sait que le ms. de sainte Sylvie ne commence qu'à son arrivée au Sinaï. M. Gamurrini a pensé, non sans raison, qu'on pouvait suppléer en partie à cette lacune par le récit de Pierre Diacre qui s'inspirait quelquefois textuellement de la pèlerine. On ne saurait faire un reproche à M. Gamurrini, auquel on doit tant de reconnaissance pour la découverte des précieux manuscrits, d'avoir annoté le texte d'une manière insuffisante quant à la géographie. Ainsi pour lui Raphidim est entre le Serbal et le *Jauzech* (?); le lieu de la prière de Moïse est le Serbal lui-même etc... Il était difficile de faire mieux sans connaître les lieux. Nous essayons ici de retrouver exactement l'itinéraire de Sylvie dans la mesure où il a été reproduit par Pierre Diacre. *S. Silviæ Aquitanæ peregrinatio... accedit Petri diaconi liber de Locis Sanctis*; Rome, 1886.

tions égyptiennes et nabatéennes. *Aquæ etiam ibi bonæ et abundantes satis in extrema valle sunt, sed non quales in Helim. Locus vero ipse vocatur desertum Pharan, unde missi sunt exploratores à Moysè qui considerarent terram : ab utrisque vero partibus locus ille munitus est montibus.* Laissons l'identification biblique pour ce qu'elle vaut.

Voilà un passage qu'on n'a pas compris et qui est très clair sur place. On a cru que ces eaux étaient celles de la grande oasis de Feïran, d'où la nécessité de placer plus loin Raphidim et le lieu de la prière de Moïse d'après la pèlerine, de la mettre en contradiction avec les autres témoignages, et de lui faire dire cette chose étonnante, que les eaux de l'oasis de Feïran sont moins abondantes que celles du ou. Garandel. Tout s'explique, si l'on constate qu'il y a de l'eau, au moins en hiver, dans la partie basse du ou. Feïran qui fait suite au ou. Mokatteb après le col. Avant le ou. Roumāneh, sur la rive orientale, les Bédouins citent la source *Aïn Abou Djerdouil*. Elle ne figure pas sur la carte anglaise, et probablement elle n'est pas perpétuelle, malgré son nom de *dîn* (source). En 1893 nous avons déjeuné un peu plus loin, sur le côté ouest de la vallée, auprès d'une eau limpide, mais qui tarit l'été. Les Bédouins en ont rempli leurs outres : ils la nommaient Aloueh. Ce sont bien là les eaux inférieures au ruisseau d'Helim « *qui tamen tempore aliquo siccatur* ». Le texte devient clair, et en effet nous n'étions pas encore à Pharan. « *Prope autem ad vicum Faram ad mille quingentos passus coangustantur montes illi, ut vix triginta passus lata ibi sit vallis ista* ».

Évidemment il s'agit de la passe étroite qui précède l'oasis d'El-Hessoueh. Or la pèlerine déclare : « *Ibi appellatur locus ille Raphidim, ubi Hamalech occurrit filius Israel, et ubi murmuravit populus pro aqua, et ubi Iethro socer Moysi ei occurrit. Locus vero, ubi oravit Moyses, quando Jesus expugnavit Amalech, mons excelsus est valde et erectus imminens super Pharan : ubi autem oravit Moyses, ecclesia nunc constructa est.* » Impossible de s'y méprendre. La montagne de gauche qui resserre si fortement la vallée laisse voir avant l'oasis son sommet couronné de ruines : mais quand on est dans le petit cirque de l'oasis où sont bien les ruines de Pharan, elle se dresse dominante et provoquant l'escalade : c'est raide et à pic et on n'est pas tenté de chercher querelle à l'intrépide femme pour avoir exagéré la hauteur. « *In tantum autem locus ipse usque ad quingentos passus erectus est, ac si per parietem subeas* ». C'est bien cela, c'est le Dj. Tahouneh, quoiqu'il n'ait pas 300 mètres au-dessus de la vallée. Cette analyse de textes ne paraîtra pas un hors d'œuvre dans un voyage

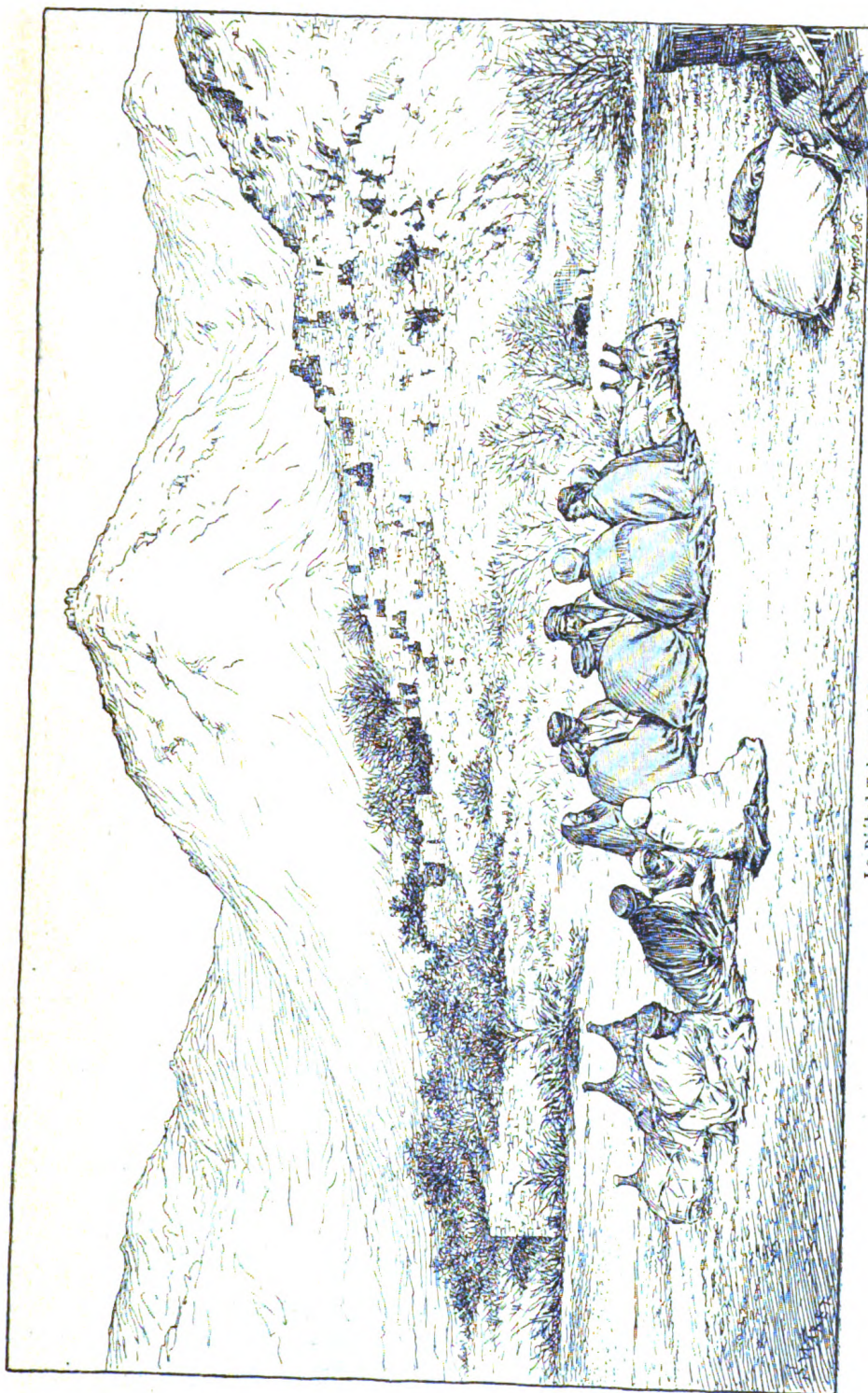
comme le nôtre : les discussions courtoises faites sur place comptent parmi nos meilleurs souvenirs. Nous avons anticipé, mais tout en causant nous n'avons pas laissé passer inaperçu le rocher de Hessy-el-Khattâtin.

C'est une paroi assez remarquable pour sa masse et parce qu'elle est détachée de la montagne, près d'un tournant où la route paraît barrée. Les inscriptions nabatéennes qui la couvrent n'ont rien de particulier : ce sont comme presque partout des noms propres. Les Arabes attachent cependant à ce rocher un souvenir confus, puisqu'ils y jettent de petites pierres, mais sans donner aucun signe de réprobation. Le nom de Hessy-el-Khattâtin, signifie *eau ensablée de l'écrivain* : Palmer en a conclu, non sans raison, que la tradition arabe actuelle plaçait là le rocher d'où Moïse a fait sortir de l'eau et auquel l'Exode donne le nom de *Massa* (Ex., xvii, 7). Cette tradition ne serait que moins suspecte pour se rattacher seulement à un nom, car nos Bédouins ne savent rien de plus. Mais la tradition ancienne, Sylvie, Eusèbe, S. Jérôme, ne distinguait pas de Raphidim la source miraculeuse, et le Raphidim de sainte Sylvie n'était qu'à 1.500 pas de Pharan, tandis qu'il y a bien une heure et demie de Hessy-el-Khattâtin à l'oasis. Nous ne discutons pas le problème, nous examinons les lieux et les traditions d'après les lieux.

On continue donc d'avancer, et bientôt le Serbal apparaît dans toute sa majesté. C'est un beau point de vue, mais je constate encore que personne n'est remué, et c'est bien l'impression générale que traduisait l'un de nous en écrivant sur son carnet : « C'est imposant, mais s'il est permis d'opposer des arguments de sentiment aux preuves de sentiment du D^r Ebers, l'impression de cette vue est décidément commune, et j'ai beau écarter tout jugement préconçu, ou plutôt concevoir de parti pris le Serbal comme montagne de la Loi, je n'en suis pas autrement saisi que comme d'un beau site. Si c'est là le Sinaï, l'ange du lieu demeure muet pour moi et je n'ai pas eu, sous le frôlement de son aile, la sensation toujours infiniment douce des souvenirs... D'ailleurs nous étudierons le Serbal ».

La vallée, qui s'est élargie pour laisser entrevoir le géant, se resserre, on aperçoit des palmiers, quelques petits champs de blé, de pauvres huttes de branchages. C'est l'oasis d'El-Hessoueh. Le Dj. Tahouneh avec ses ruines se dresse à gauche, puis la colline du Meharret qu'on croirait tout d'abord artificielle tant elle est couverte de débris de maisons; voici un vrai ruisseau, une petite plaine, un bois de palmiers : c'est l'oasis de Feïran.

Nous voilà enfin sur une terre d'histoire, il s'agit d'une ville connue,



Le Djébel Tahounch du ouady Feiran.

on sait même le nom de quelques-uns de ses évêques (1). J'insiste seulement sur certains points.

D'abord ces prétendues habitations qui couvrent la montagne et ces cavités étroites creusées dans le roc paraissent bien être des tombeaux.

Les premières ressemblent à des maisonnettes construites en pierres brutes, tantôt rondes, tantôt carrées. On les croirait massives : mais on aperçoit au milieu un espace vide : ce ne peut être que la place d'un cadavre. Il en est de même des petites grottes artificielles : ce ne sont ni des auges, ni des fours à cercueil creusés dans le roc comme en Palestine ou en Syrie : mais c'est décidément trop petit pour servir d'habitations. Presque toutes les montagnes autour de l'oasis sont percées de ces excavations ou couronnées de ces petits édicules qui de loin paraissent des villages.

La population a donc dû être assez considérable. Peut-être aussi était-ce le cimetière d'une bonne partie de la péninsule. Cette explication admise, les *nawâmis* qu'on trouve dans quelques vallées ne sont non plus que des tombeaux. Mais ce mode de sépulture si particulier est sans doute très ancien ; on les montrait déjà à Sainte-Sylvie comme les « *memorias concupiscentiæ* » qu'on faisait remonter au temps de Moïse, quoique son attention n'ait été attirée sur ces tombeaux que près du Sinaï, au lieu où on plaçait la station des Israélites qui porte ce nom (Num., XI, 34).

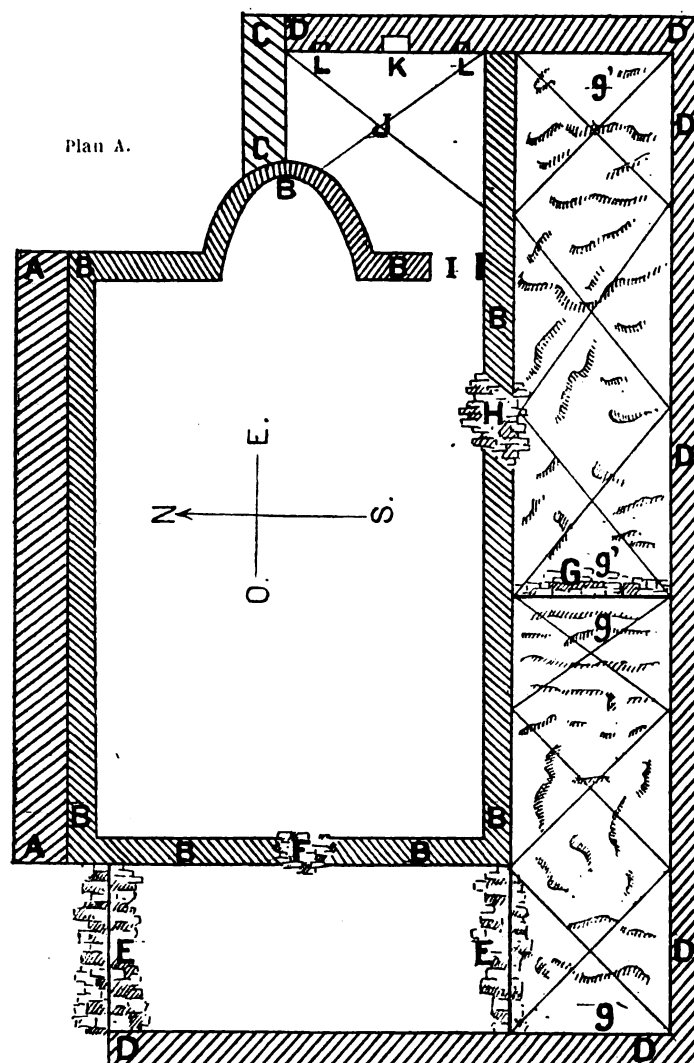
Mais, au premier coup d'œil, on juge que les ruines du Tahouneh ne sont pas de simples tombeaux. C'était sans doute la région des monastères. On y monte par un chemin à lacets très bien conservé.

Sur les premières pentes de la montagne, à quelques mètres seulement au-dessus du ouady, faut-il voir une chapelle dans une construction en grandes briques crues sur un sous-bassement en rocaïlle ? L'abside en saillie et l'orientation exacte le font penser ; rien d'ailleurs ne mérite attention dans ce petit édicule construit, ce semble, sur deux tombes visibles au côté nord.

A 150 mètres environ au-dessus du ouady, le vieux chemin passe devant une première église située sur un terre-plein formé par une série de terrasses, dans la dépression qui limite le Tahouneh à l'occident (plan A). La construction, un peu légère, a mal résisté à l'action du temps.

Les fragments nombreux de colonnes aux belles moulures (diamètre

(1) Netras ou Nateras, à une époque inconnue ; Macarius, auquel l'empereur Marcian écrivit en 451, pour le mettre en garde contre les intrigues de Théodose, évêque intrus de Jérusalem, qui s'y était réfugié et y colportait les erreurs des monophysites ; Photius, vers 544 ; Théodore de Pharan, qui soutint l'erreur monothélite (Lequien, *Oriens Christ.*, t. III, p. 570).



Echelle
0 1 2 3 4 5 Mètres

AA. — Gros mur en blocage, à peu près complètement écroulé; il est accolé au mur immédiat de l'église.

BB...BB. — Murs de l'église en appareil vulgaire; l'intérieur porte en plusieurs endroits des traces de crépi. L'abside et la paroi méridionale s'élèvent encore à plusieurs mètres au-dessus du sol.

CC. — Gros mur analogue à A.

DD...DD. — Mur de construction peu soignée. L'espace compris entre l'église et cet avant-mur a dû être occupé par des salles complètement détruites; on peut du moins conjecturer leur existence par les débris considérables qui jonchent le sol.

EE. — Murs de soutènement.

F. — Probablement la porte ancienne.

G. — Mur de soutènement; le niveau *gg* est d'un mètre environ plus élevé que celui de *g'g'*.

H. — Peut-être une portelaterale; cependant on n'en distingue pas bien les pièces parmi les débris.

I. — Porte.

J. — Chambre.

K. — Niche rectangulaire assez grande.

LL. — Niches carrées, plus petites, à 3 mètres environ de hauteur dans le mur.

ordinaire 0^m,35), les pierres d'appareil ou plutôt de revêtement, avec leurs traces de stuc et de peinture, les débris de corniches, de frises, d'urne, d'un beau travail, s'entassent par monceaux dans l'enceinte de l'église et dans l'étroite ravine qui se creuse sous les murs de la façade méridionale. Tous ces matériaux sont en joli grès rose à nuances violettes, et l'on peut même constater quelques motifs d'ornementation sculptés dans le granit gris. Le monument a dû avoir grand air au jour de sa splendeur. Si du moins les ruines nous révélaient quelque chose de son origine et de son histoire ! Tout au plus relevons-nous, sur plusieurs morceaux d'une même corniche, quelques caractères grecs dont il n'est pas possible de former un sens. En revanche, les signes chrétiens, croix de divers modules, ne se peuvent compter.

Pourquoi les irrégularités que signale le plan ci-dessus ? Pourquoi le double mur si lourd du côté nord ? D'autres en découvriront peut-être une explication qui a échappé à notre examen.

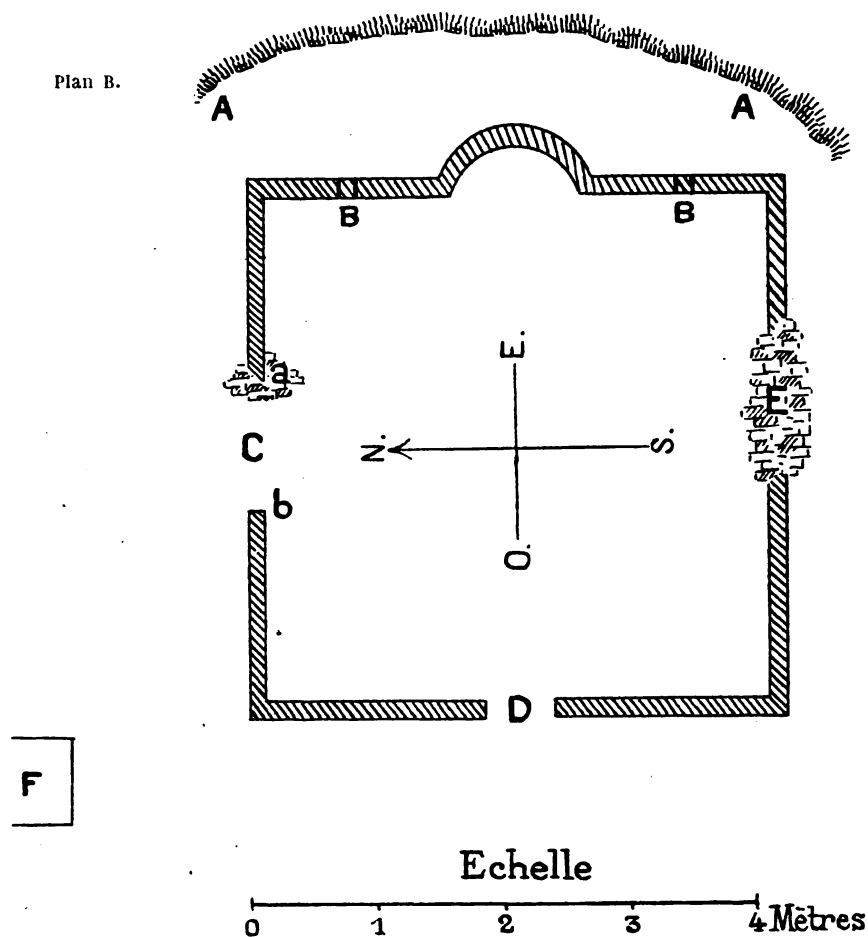
En poursuivant l'ascension par N. E., à 60 ou 80 mètres plus haut, on observe une deuxième église de dimensions beaucoup plus restreintes. Elle s'élève à quelques pas du chemin, sur une saillie du rocher.

Le plan B en reproduit les proportions évaluées sur des mesures en pas. Quatre ou cinq marches d'un escalier tel quel amènent au seuil de l'entrée septentrionale. La construction n'offre rien de soigné ; les quartiers de grès ont été pris à même dans la masse qu'on entaillait pour former l'assise de l'édifice. Un stuc, dont les vestiges sont assez nombreux, dissimulait toute l'imperfection de l'appareil. Les murs ont à peu près partout 2^m,50 de hauteur, et aux angles on voit des blocs de grès noirâtre, qui ont dû recevoir les retombées d'une voûte ou d'un rudiment de coupole. Dimensions, aspect, site, proximité de la petite citerne : tout cela rappelle étonnamment certain petit oratoire accroché aux flancs du Cédron, non loin de l'antique laure de saint Sabas.

Une troisième église occupe le sommet du Taḥouneh, mais il est si difficile d'en reconnaître l'emplacement et les proportions, que nous nous contentons de relever ici l'ensemble des ruines.

Dans l'état actuel l'édifice qui domine le Taḥouneh n'est plus une église. On voit en particulier comment les musulmans l'ont désorientée en pratiquant deux niches dans la direction du sud. Mais il est impossible de douter que la destination de cette église, très incommode pour les fidèles, d'ailleurs déjà pourvus au Méharret, n'ait été de perpétuer le souvenir de la prière de Moïse. Le soin qu'ont pris les musulmans d'en faire un lieu sacré pour eux ne fait que confirmer ce fait, attesté dès le temps de sainte Sylvie. Les débris qu'on remarque sont-ils ceux

de la première église? C'est assez vraisemblable, car les moines n'ont pu se maintenir ici après l'Islam. Quelques pèlerins ont parlé des



- AA. — Paroi du rocher évidé presque en quart de circonférence pour isoler la chapelle.
 BB. — Petites niches carrées, dans l'épaisseur du mur.
 C. — Porte en plein cintre; la partie *a* s'est effondrée, mais le jambage *b* est en place et supporte les premiers claveaux de la voûte en larges briques sèches.
 D. — Ouverture donnant sur un *balcon* de rocher malaplani et large d'un mètre environ, à pic sur une hauteur d'à peu près 2^m.50.
 E. — Pan de mur écroulé; on ne peut reconnaître les pièces d'une ouverture parmi des débris.
 F. — Petit réservoir en partie construit.

pierres qui auraient soutenu Moïse. La première tradition chrétienne hésitait peut-être à les montrer puisque Antonin nous dit qu'elles étaient sous l'autel (1).

(1) « Pharan civitatem, in qua pugnavit Moyses cum Amalech: ubi est oratorium, cujus altare positum est super lapides illos, quos posuerunt Moysi oranti » (Anton. c. XL). Dans le texte

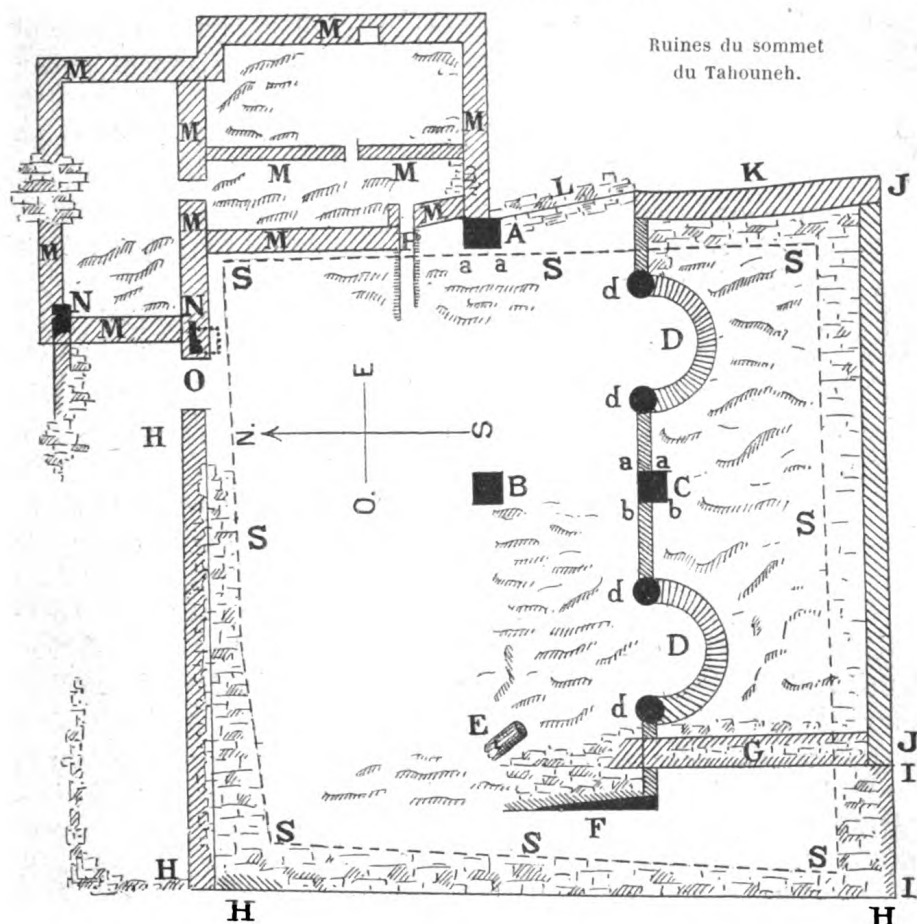
Nous les chercherons d'autant moins que l'Écriture ne cite qu'une pierre sur laquelle Moïse était assis. Mais les trois chapelles ne rappelaient-elles pas le souvenir des trois héros de la prière, Moïse, Hour et Aaron (Ex. xvii, 8 et s.)? Une tradition en exclut une autre. Sylvie, qui plaçait Raphidim à Pharan, mettait le Sinaï à 35 milles, ce qui est justement la distance du Dj. Mouça. Le Serbal n'est donc pour l'ancienne tradition chrétienne ni le lieu de la prière de Moïse ni la montagne de la Loi.

Ce n'est pas une raison pour ne pas tenter l'ascension de cette splendide masse de granit rose, couronnée de sept sommets. Elle ne présente d'ailleurs aucun danger, il n'y faut qu'un peu d'entraînement et le courage de monter pendant cinq heures.

Samedi 22. — On suit pendant plus de deux heures le ou. Aleyat, où se trouvent beaucoup de tombeaux et d'inscriptions nabatéennes, jusqu'à une source glacée, près d'un figuier sauvage, *Aïn Abou Hamata*. C'est là que commence l'ascension, c'est là seulement qu'on est au pied du Serbal, dans une vallée en pente rapide, étroite et encaissée. Là se dressent les parois roses, toutes droites, fermes et stables. C'est bien la montagne éternelle, le dur rocher dans son immobilité majestueuse. Cependant, entre deux murs de granit, s'ouvre une cheminée : les blocs détachés du sommet tombés l'un sur l'autre forment un escalier. De roc en roc on arrive en deux heures et quart à un col. Une arête conduit en trois quarts d'heure à l'un des sommets. Ça et là on passe dans la neige accumulée dans les fissures, on essaye, mais en vain, de lire des inscriptions nabatéennes très légèrement gravées dans le granit et effacées par le temps. On est enfin sur une plate-forme qui paraît être la plus haute des sept pics qui forment le Serbal.

Il n'y a là qu'un tas de pierres, un *ridjm*. Un peu en contre-bas, sur une autre plate-forme, mon guide de 1893, Mouça, prétendait qu'il y avait une église de la Vierge. Mais les pierres qui se trouvent là ne paraissent pas avoir jamais été appareillées. Le même Mouça affirmait énergiquement qu'au *Dj. el-Bint* ou *el Benât*, il n'y a pas d'église comme certains voyageurs l'ont prétendu, et comme, pour le tenter, j'exprimai ma satisfaction d'être arrivé au lieu où Moïse parla avec Dieu, il leva simplement le bras pour indiquer au sud-est le groupe des saintes montagnes. Aujourd'hui du moins, la tradition des Arabes, même de ceux qui habitent le ou. Feïran, est conforme à celle des moines du Djebel Mouça. C'est un fait qu'on doit constater sans en exagérer l'importance.

de Pierre Diacre : « Locus autem ipse quemadmodum sedit, et quemadmodum lapides sub cubitu habuit hodie parent. » (Ed. Gamurrini, p. 141.)



0 1 2 3 4 5 Mètres

ABC, Pilastres anciens, carrés, en bel appareil. A, porte : sur la face *aa* l'inscription suivante :

† A Z A P I A
M O N A X O C

DD, Absidioles musulmanes construites avec des débris anciens et reliées par un petit mur. Derrière ces *mihrabs* jusqu'au mur de soutènement le niveau du sol est plus élevé, d'un mètre environ, que la plate-forme centrale ; les débris anciens y sont abondants.

E, Colonne ; diamètre : 0^m,32 ; en partie enfouie.

G, Gros mur rasé au sol ; il semble moderne.

HHHH, Mur de soutènement.

II, Blocage moderne.

JJ, Appareil médiocre portant des traces de crépissage à la chaux.

K, Même appareil enduit. Ce mur a deux parties mal raccordées.

L, Petit mur de soutènement.

MM...M. Mur d'appareil analogue à JJ mais non enduit. Ils forment des compartiments dont le sol s'incline rapidement suivant la pente de la montagne.

NN, Fragments d'appareil ancien visibles dans le mur moderne où il se trouvent engagés.

O, Porte moderne.

P, Sorte de rigole profonde de 0^m,50 environ ; les parois sont construites avec peu de soin.

Les parties indiquées en noir (ABC,NN,F) ont évidemment fait partie du monument primitif et paraissent bien en place. Un examen nouveau, et surtout quelques légères fouilles permettraient probablement de donner quelques autres points de repère qu'on peut déjà soupçonner dans l'état actuel des ruines, mais qui ne sont pas relevés comme n'ayant pu être suffisamment vérifiés.

Nous ne quitterons pas l'oasis sans rectifier deux assertions qui ont acquis droit de cité dans les Guides et qui, par eux, deviennent le pain quotidien du touriste.

On prétend que Pharan s'est d'abord nommé φοινικῶν, la Palmeraie, et qu'il en est question dans Diodore (III, 42). Mais il suffit de lire l'historien pour se convaincre que cette palmeraie, nom d'ailleurs assez commun, était située au bord de la mer; le terme de l'historien grec est formel, et il s'agit d'un périple. Les savants géographes qui se sont occupés de cette question ont pensé à Tôr, où l'on débarque pour aller au Djebel Mouça, et il n'y a pas lieu de s'écarter de cette opinion. En tous cas, la palmeraie de Diodore n'est pas le Ou. Feïran. On prétend du moins qu'il représente une autre palmeraie, celle de Procope.

« La Palmeraie est sur le continent (ἐν τῇ μεσογείᾳ), en plein pays, s'étendant fort loin, et où rien ne pousse que des palmiers. Abocharagos (d'autres lisent Abocharabos), chef des Sarrasins qui y sont, en fit don à l'empereur Justinien, qui le constitua phylarque des Sarrasins de Palestine (1). »

On veut absolument qu'il s'agisse ici de l'oasis de Feïran. Mais pourquoi nommer *Phoinicon* ce que tout le monde connaissait alors sous le nom de Pharan? D'ailleurs il fallait lire Procope jusqu'au bout. D'après lui, le pouvoir de Justinien demeura purement nominal. En réalité, la Palmeraie n'était pas soumise à ses ordres. Or les Byzantins continuèrent d'exercer leur domination à Pharan. Je ne parle pas des moines et des évêques qui restèrent en relation avec l'Empire. Je ne cite que pour mémoire Antonin (vers 570), qui place à Pharan une garnison de huit cents soldats. M. Ebers nous dirait, quoique sans preuve, qu'il ne le tient pas pour authentique. Mais l'histoire des constructions de Justinien au Sinaï, sur lesquelles M. Ebers insiste tant, prouve que le pays était vraiment sous sa domination, sauf les incursions des nomades. Est-il d'ailleurs impossible d'assigner un endroit convenable à la Palmeraie de Procope?

Je n'hésite pas pour ma part à la placer à Nachel, et je suis étonné que personne n'y ait encore songé. Procope parle de la péninsule, et Nachel est précisément au milieu (ἐν τῇ μεσογείᾳ). Le nom de Nachel signifie les palmiers, tout comme φοινικῶν. Toute la région est beaucoup plus privée d'eaux que les vallées de la haute montagne. Il y a environ dix jours de marche de Nachel à Jérusalem, et ce lieu horriblement désolé, impossible à coloniser, a dû être toujours plus

(1) *De bellis*, I, 19.

fermé aux armes et à la civilisation romaines que la ville de Pharan. Abocharagos, un Abou-Charadj quelconque, devait être l'un des ancêtres de notre ami le scheik Soliman. Nous demandons qu'il disparaisse des Guides à l'oasis de Feïran.

Dimanche, 23. — La journée du 22 a été prise tout entière par l'ascension du Serbal. Le lendemain on emploie la matinée à visiter encore les ruines. C'est presque au moment du départ que M. le comte de Piellat retrouve le chapiteau, mentionné par Palmer, qui représente un homme en prière, les bras levés, allusion évidente à la prière de Moïse; il se trouve actuellement sur la pente est du Méharret.

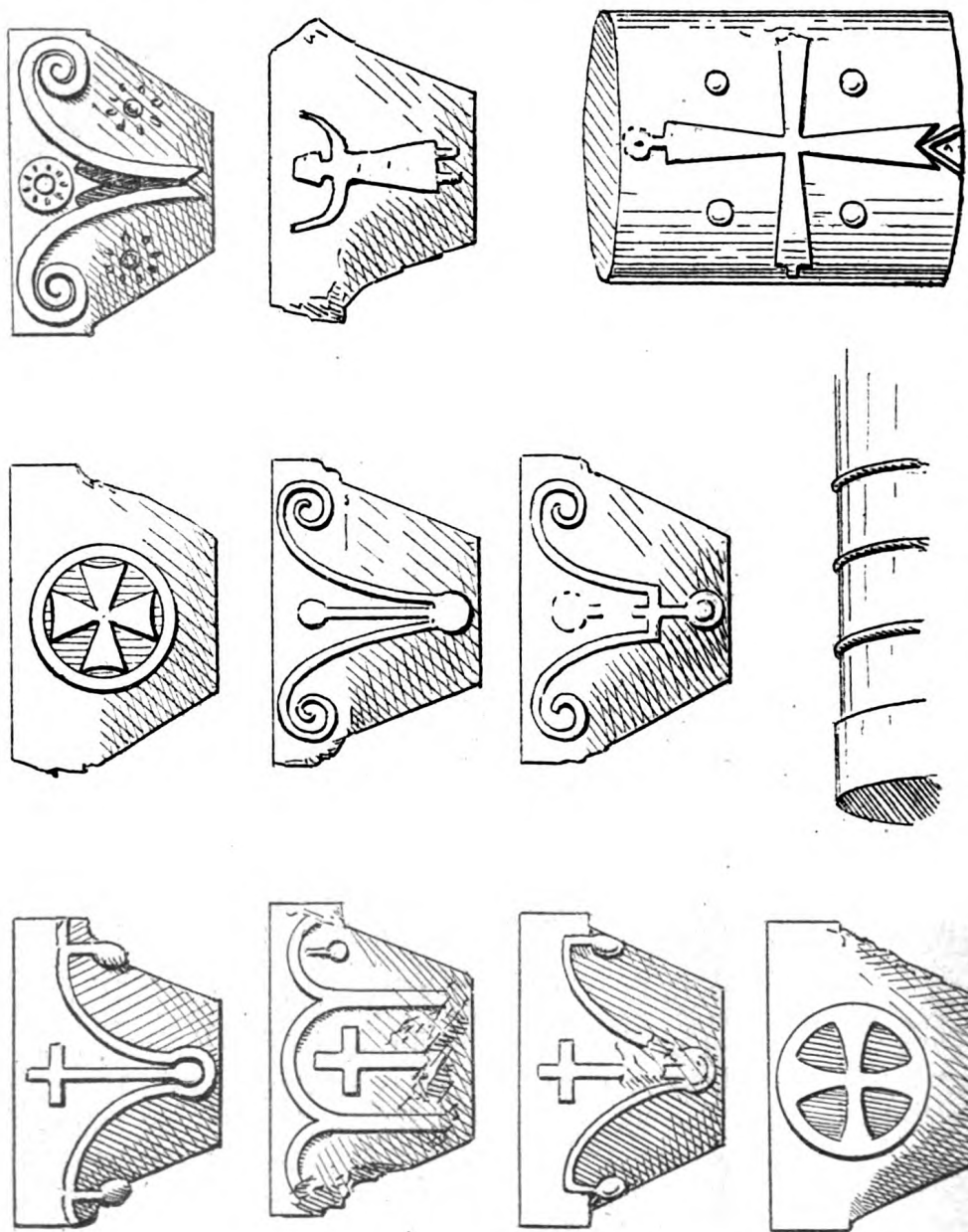
Vers dix heures, le départ. On jouit pendant trois quarts d'heure de l'agréable compagnie de l'eau et des palmiers. Puis les tamaris se prolongent jusqu'à la porte de l'oasis, el-Boueïb.

Çà et là, mais au même niveau, à environ 30 mètres au-dessus du sol de la vallée, un limon jaunâtre, déposé en couches régulières, atteste que la vallée formait ici un lac. L'œil le moins exercé reconnaît aisément la nature de ces dépôts, mais dans quelle relation sont-ils avec la période glaciaire ou les périodes glaciaires, puisque, en Allemagne du moins, la pluralité est admise, c'est ce que je ne saurais dire. La route s'élève sans cesse, mais doucement, dans le ou. Slâf. Cependant, au lieu de suivre toujours cette large vallée, nous prenons un raccourci en montant le ou. Abou-Talib, dominé par la mosquée du scheik de ce nom. Les Bédouins font là une grande fête chaque année : ils savent en décrire les réjouissances, repas, danses et fantasias, mais qu'est-ce qu'Abou-Talib? un scheik ancien, sans doute; mais... qu'a-t-il fait? Dieu le sait! Les Aoulad-Saïd ont un grand campement dans le ou. Slâf : les hommes viennent nous saluer au passage sans rien demander. L'intelligent et fidèle Djema qui m'a conduit en 1893 à l'Akaba est venu très loin à notre rencontre : la jalousie des autres ne lui a pas permis de prendre part cette fois à l'expédition.

On rejoint le ou. Slâf à l'embouchure du ou. Rimthe. Seba'il, parti d'avance pour passer une journée en famille, avait fait rôtir un mouton et nous faisait honneur d'une outre bourrée de dattes. Nos Arabes devant nous quitter le lendemain, nous les faisons participer à ce régal exceptionnel, puis ils nous expriment leur reconnaissance par des danses et des cris. C'est en ce même lieu que trois ans auparavant on avait décidé le retour par l'Akaba et Pétra. Rendus modestes par l'échec de cette tentative, nous arrêtons cette fois de revenir par Nachel. Tous ont pris goût à la vie nomade, et il paraîtrait intolérable de rentrer à Jérusalem par le bateau et le chemin de fer.

Lundi, 24. — Deux heures pour arriver au pied du col Naqb el

Hāoua. Il est impossible que ce point important n'ait pas été occupé par un poste militaire. Il y a là en effet des ruines assez étendues. Une



Fragments dessinés au Méharret par M. le comte de Piellat.

petite maison qu'on croirait habitable ne contient qu'un sarcophage avec un voile étendu et de petits drapeaux rouges et blancs. C'est donc encore un cimetière.

Nous sommes à l'entrée des saintes montagnes. Les chameaux chargés devront faire le tour par le ou. Esch-Scheik, mais le col est praticable, grâce à l'ancien chemin des moines, tracé le long des blocs de granit. Car nous sommes ici, comme sur les flancs du Serbal, en plein granit rose. Sur cette route de près de deux heures, un seul palmier, arrosé d'une eau glacée et limpide. Puis les montagnes s'ouvrent, bornant une longue plaine jusqu'au pied d'un triple sommet qui termine l'horizon, c'est lui, ce Sinai! Je n'essaierai pas de rendre l'impression profonde qui s'empare alors de l'âme. Je le sais, ce n'est pas un argument. Pour quelques esprits cette conviction irraisonnée qui domine l'imagination éveillera les soupçons. Si c'est pour ce seul motif que la tradition chrétienne a placé là le Sinai, ce n'est plus une tradition, c'est une impression... Pour le moment je ne discute pas. Devant ce spectacle personne n'y songe. Je ne transcris pas non plus l'enthousiasme de mon carnet. A cet endroit ses pages sont blanches. Je cherche à me souvenir et à constater. Je constate donc, on en conclura ce qu'on voudra, qu'à ce moment les doutes s'évanouissent, une terreur religieuse s'abat sur les sens à l'aspect de cette montagne triple et une. Cette plaine, isolée dans le chaos des montagnes, paraît disposée comme un rendez-vous avec Dieu sur les hauteurs. Et cette impression n'est pas nouvelle, car du temps de sainte Sylvie, on tombait à genoux pour prier en apercevant la montagne de Dieu. Oui, il faut remercier Dieu d'avoir mis tant d'harmonie dans ses œuvres, d'avoir promulgué sa loi éternelle du haut de cet escabeau de granit, d'avoir répandu dans les esprits sa vérité pendant que sa lumière baignait les pics éblouissants, d'avoir parlé où il semble qu'on ne peut entendre que lui. Vraiment Dieu se révèle ici. La nature et l'histoire crient à l'envi et on est tenté de crier avec elles le nom du Seigneur Dieu. Les ombres s'allongent à mesure qu'on entre dans la vallée, mais les parois éclairées brillent d'un plus vif éclat. Voici le couvent dans son fouillis de verdure sombre d'oliviers et de cyprès. Voici la maison de Dieu : c'est là qu'il a révélé son nom, et sur la porte on lit : ΕΓΩ ΕΙΜΙ Ο ΩΝ.

FR. M.-J. LAGRANGE.



ITINÉRAIRE DE SUEZ AU SINAI.

DEUXIÈME CARAVANE BIBLIQUE.

Mois. — Jours.		DISTANCES.	
		Heures.	Minutes.
Février 1896. — 15	Départ de Suez. Du quai de la douane à Port-Téoufik, en barque.....		45
	De Port-Téoufik au débarcadère de 'Ayoum Mouça.	2	15
	A l'oasis.....	1	10
— 16	Ouâdy Reyâneh.....		25
	Ouâdy Marâzeh.....		20
	Ouâdy Kardiyeih.....	1	
	Ouâdy El-'Atha.....	1	55
	Ouâdy Sidr.....	2	20
	Dans le Ouâdy Sidr, à la hauteur du Djebel Bichr.....		20
— 17	Commencement du Ouâdy Ouerdân.....	2	45
	Sortie —.....	1	10
	Marqouân el-Hamâda.....		5
	Arâk el-Kilâb, rocher isolé dans la plaine.....	1	30
	Ouâdy Amârah.....		25
	Hajâr er-Rékab.....		15
	Aïn Haouârah.....	1	5
— 18	Ouâdy Garândel.....	1	45
	A l'oasis.....		25
	A l'autre rive, sur un plateau.....		15
	Maqâm Heçan Abou Zenneh.....		40
	Ouâdy Salmi.....		20
	Plaine dite de Maḥâtat em-Mazra'a.....		15
	Maṭraḥ em-Ma'abouk, rocher isolé.....		8
	Entrée du Ouâdy Ouceit.....		10
	Petite Oasis.....		12
	Sortie du Ouâdy Ouceit.....		15
	Ouâdy Khouwêseh.....	1	30
	Ouâdy Et-Thâl.....		30
— 19	Ouâdy Schebeïkeh.....		25
	Confluent des Ouadis Schebeïkeh et El-Homer formant le Ouâdy Tayebéh.....		50
	Eau, palmiers et tamaris.....		55
	Djebel Tayebéh.....		33
	Merdj el-Mâhid.....		7
	A la hauteur de Qab'r Abou Zenimeh.....		50
	Commencement du promontoire.....		15
	Passage sur les rochers, à la hauteur du Djebel Menlâh, suivi d'une petite plaine.....		25
	Passage dans la mer en face du Djebel Nochel.....	1	10
	Entrée dans la plaine El Markâh.....		5
	Entrée dans les montagnes par le petit Ouâdy 'Hanâk el-Lâqam.....	2	15
	Ouâdy Bâbâ.....		5
— 20	Ouâdy Schellâl (ou Schelâl).....		45
	Ouâdy Boudra.....		40
	Naqb-Boudra.....	1	15
	Passage du Naqb.....		10

ITINÉRAIRE DE SUEZ AU SINAI. (Suite.)

Mois. — Jours.		DISTANCES.	
		Heures.	Minutes.
Février 1896. — 20	Ouâdy Sidreh.....	1	5
	Premières inscriptions nabatéennes.....		15
	Embouchure du Ouâdy Geneh, qui remonte à l'Est vers Maghâra, et en face, cimetière et ouély Abou Geneh		8
	A la hauteur du Ouâdy Neb'a.....	1	
	Ouâdy Mokatteb.....		35
	Col très escarpé.....		40
	Ouâdy Feiran.....	1	5
	Sépultures à l'entrée du Ouâdy Nisrîn.....		15
	Ouâdy el-Abi'âd, à l'Est.....		45
	'Ain Abou-Djerâouil, à l'Est.....		12
— 21	Ouâdy Roumâneh, à l'Est.....		10
	Ouâdy Nâdieh, à l'Ouest.....		20
	Ouâdy Ksêra, à l'Est.....	1	45
	Hessy el-Kattâtin.....		55
	El-Hessoueh.....		35
	Entre le Meharret et le Tahoûneh.....		30
	A l'entrée de l'oasis de Feiran.....		5
	Excursion au Serbal'.....		
	Dans l'oasis, ruine sur une colline dite Ed-Deir.....		20
	Premiers Yorfs.....		5
— 22	A la hauteur du Djebel Moneidjah.....		10
	Fin de l'oasis.....		30
	El-Boueib.....		30
	Confluent du Ouâdy esch-Scheik et du Ouâdy S'lâf; c'est dans ce dernier que nous entrons.....		15
	Sépulture à l'entrée des Ouadis Oum-Tâkha à l'Ouest et er-Rechem à l'Est.....	1	35
	Naouamis proprement dits à l'embouchure du O. Thâleh.....		12
	Campement principal des Aoulâd Sa'id, en un vaste cirque du O. S'lâf, nommé Dehesseh ..		25
	Ouâdy Abou Talib qu'on remonte par N. N. E..		15
	En vue du Ouély Abou Talib.....		35
	Descente par E. E. S., vers le Ouâdy S'lâf; petites constructions appartenant aux Aoulâd-Sa'id.....		40
— 23	Confluent des Ouadis S'lâf et Rymtheh.....		10
	Embouchure du Ouâdy Jiriat el Meghâderieh, au N. E.....	1	5
	Du même côté, Ouâdy Ghârbeh.....		35
	Entrée du Naqb el-Hâoua.....		12
	Cimetière et Ouély Scheik Hâoua.....		5
	Râs en-Naqb : première vue du Djebel Mouça..	2	10
	Ouâdy Abou Seileh.....		10
	Entrée d'Er-Râbâh.....		20
	Au pied du Djebel Mouça.....		30
	Couvent de Sainte-Catherine.....		15
— 24	Total.....	56	16'

RECENSIONS

A critical and exegetical commentary on Deuteronomy, by the Rev. S. R. DRIVER, — Edinburgh, Clark, 1895, xcvi-434 pp.

Ce commentaire du Deutéronome est l'œuvre d'un des promoteurs de la nouvelle série anglaise. M. Driver, connu et estimé pour ses précédents travaux sur Samuel, sur l'Introduction, sur les temps du verbe en hébreu, est un esprit modéré qui se fait à lui-même sa position parmi les différents systèmes en vogue. Je ne lui ferai pas un reproche d'être hésitant lorsqu'il se trouve en présence de problèmes dont les éléments sont encore mal connus.

Quelques-uns de nos lecteurs seraient plutôt étonnés de la hardiesse de ses conclusions si nous ne les mettions en regard de celles qu'on peut dire régnantes dans l'opinion allemande protestante.

M. Driver considère le Deutéronome comme le livre trouvé par le grand prêtre Helcias remis par lui à Josias : c'était déjà l'opinion de saint Jérôme (*Adv. Jov.* I, 5). Il conclut avec les critiques modernes qu'il a été composé au temps de Manassé ou de Josias. Leurs raisons devenues courantes commencent à frapper les catholiques : ça et là on renonce du moins à soutenir que le Deutéronome soit l'œuvre littéraire de Moïse. Quelques-uns de ces arguments sont ruinés par les excès de la critique. Ainsi, pour M. Driver, une preuve que le Deutéronome est postérieur à Josaphat, c'est qu'il suppose établi un tribunal suprême (xvii, 8-13 et xix, 17) qui, d'après les Paralipomènes, aurait été institué par Josaphat (II Par., xix, 8-11). Mais pour Cornill (*Einleitung*, p. 34) le passage du Deut. est altéré et ne fait pas d'abord mention des prêtres : dès lors il ne s'agit plus du tribunal de Josaphat. Encore : le Deutéronome serait postérieur à Isaïe, parce qu'il interdit les *massebas* ou stèles à Jahvé (xvi, 22) dont Isaïe ne se scandalise pas encore (Is. xix, 19). Mais pour Duhm (*Commentar. ad. h. l.*), le passage d'Isaïe est des temps macchabéens.....

On voit d'ailleurs que M. Driver se préoccupe de sauvegarder non seulement l'inspiration, mais l'origine mosaïque *lato sensu* du Deutéronome : « Les principes de Moïse sont les principes fondamentaux du Deutéronome. Ils sont relevés et développés avec une grande éloquence, mais en substance ils sont mosaïques : tout ce qui appartient à l'auteur post-mosaïque, c'est la forme de rhétorique sous laquelle ils sont présentés » (p. lxx). M. Driver a un autre scrupule bien légitime. Après avoir reconnu dans le Deutéronome un livre d'une admirable élévation d'idées, le code d'une morale sociale pénétrée de charité, il lui en coûte d'en faire l'œuvre d'un faussaire. Ici il faut bien s'entendre. Assurément le procédé qui consistait à mettre sous le nom de Moïse ce qui paraissait être la substance de son enseignement, développé par le progrès religieux, ne saurait en aucune manière être considéré comme une pieuse fraude. Personne dans l'antiquité ne le prenait ainsi. Mais composer un livre dans le but de le faire trouver par un heureux hasard, et d'impressionner un jeune roi par le tableau de menaces prophétiques anciennes et par le grand nom de Moïse, c'est une rouerie qui paraîtra toujours peu délicate. Aussi M. Driver refuse d'attribuer l'ouvrage au grand prêtre Helcias, et s'efforce-t-il de prouver qu'il pouvait remonter au temps

de Manassé ou à la première jeunesse de Josias. M. Cornill tient au contraire à rapprocher le plus possible la composition et l'invention (*Einleitung*, p. 37). Franchement les arguments de critique interne ne peuvent plus rien ici, et comme Schapira n'avait pas encore inventé l'art de vieillir les parchemins, il est plus raisonnable de penser que celui du Deutéronome avait déjà une certaine antiquité.

Mais de quoi se composait le volume que Josias se fit lire deux fois en un jour? En mettant à part les chapitres XXIX à XXXIV dont l'analyse est très compliquée, il reste le corps de lois (XII à XXVI), la première introduction plus historique (I à IV), et la deuxième introduction (V à XI), qui a plus le caractère d'une exhortation.

M. Driver attribue sans hésiter au même auteur la partie parénétique et la partie législative (de V à XXVI), et ne voit même pas de sérieuses raisons d'en détacher les premiers chapitres, quoiqu'il hésite plus pour le chapitre IV que pour I à III.

Assurément cette critique est des plus sobres, surtout s'il s'agit de la première introduction historique. Que l'on compare avec les coupures qu'opère Cornill, — et il représente tout un groupe, — même dans la partie législative! Lorsque l'auteur, au lieu de s'adresser à son public au singulier, emploie la forme du pluriel, voilà Cornill en défiance : et cependant le pluriel côtoie le singulier dans la même phrase : « Souviens-toi de ce que qu'a fait Jahvé ton Dieu à Miriam, dans le chemin comme vous sortiez d'Égypte » (XXIV, 9). Mais c'est qu'on est bien décidé à éliminer du Deutéronome tout ce qui sent la casuistique de sainteté, tout ce qui tendrait à insinuer, même indirectement, l'existence ou même l'esprit du code sacerdotal avant la captivité!

Sur ce point, voici les conclusions de M. Driver : « Les rapports du Deutéronome avec les trois codes, J E (le petit code de l'alliance du livre Elohisto-Jahviste, Ex. XX, 22 - XXIII, 33; XXXIV, 10-16; XIII, 3-16), H (la loi de sainteté (*Holiness*) surtout Lév. XVII-XXVI) et P (le code sacerdotal) peuvent être caractérisés comme il suit : le Deutéronome est un développement des lois de J E; il est en quelques traits, *parallèle* à la loi de sainteté; il contient des allusions à des lois, — non pas toujours les mêmes, — mais analogues aux institutions cérémonielles et observances codifiées dans le reste de P. » (p. XIV). Mais alors Klostermann dira : Si le Deutéronome et une partie du code sacerdotal ont un cours parallèle, pourquoi ne pas supposer que le code sacerdotal représente l'évolution législative telle qu'on pourrait l'imaginer s'opérant sans l'influence de la lettre du Deutéronome soustrait pour un temps à l'opinion publique? Et comment ne pas s'étonner de voir cette hypothèse correspondre au fait attesté par la tradition, le recouvrement du Deutéronome longtemps oublié?

Attendons-nous d'ailleurs à voir surgir beaucoup d'autres hypothèses dans le sein même du nouveau commentaire, car la Genèse, l'Exode, le Lévitique et les Nombres seront traités par autant d'auteurs différents. Mais nous ne saurions nous en plaindre s'ils égalent le très remarquable ouvrage dont nous venons de parler.

Jérusalem.

Fr. M.-J. LAGRANGE.

Nouvelles études sur la Restauration juive après l'exil de Babylone, par A. van HOONACKER, professeur à l'Université de Louvain. — In-8° de VII-312 pp.; Paris et Louvain, 1896.

Les lecteurs de la *Revue biblique* connaissent déjà le système du professeur de Louvain : au lieu d'Esdras et Néhémie, il dit, avec raison selon nous, Néhémie et Esdras. Nous avons vu là un des plus sérieux résultats des études critiques : tout le monde n'en a pas jugé ainsi, et l'accueil fait au nouveau système n'est pas un des faits les moins curieux de l'exégèse contemporaine. On peut dire qu'il dérange éga-

lement et la routine et les théories toutes faites des systèmes hypercritiques. La routine, comme il fallait s'y attendre, ne s'est pas émue, n'a rien discuté, n'a peut-être rien entendu. Wellhausen, dont le système évolutionniste était quelque peu gêné par la critique du savant professeur, a gardé une sérénité olympienne : dans son histoire d'Israël récemment parue il ne daigne pas combattre directement les arguments proposés : il suppose seulement que la réforme d'Esdras a échoué, pour rendre nécessaire le rôle de Néhémie (1).

D'autres critiques, plus indépendants de leurs propres systèmes, n'ont pas montré le même dédain transcendant. M. Cheyne, d'Oxford, a tenu compte des travaux de M. van Hoonacker pour ses études sur Isaïe; Kuenen essayait de le réfuter quand il a été surpris par la mort, et M. Kusters, son successeur à l'Université de Leyde, a repris la lutte. Mais dans quelles conditions ! il cède sur le point principal. Néhémie a précédé Esdras, c'est entendu, mais Esdras est le premier qui ait ramené de Babylone une vraie colonie juive. Zorobabel et son auxiliaire le grand prêtre Jeschoua, n'ont rien de commun avec Babylone : tout ce retour de la captivité sous Cyrus est une pure fiction. M. Kusters obtient ce résultat au moyen de dissections arbitraires pratiquées dans le texte sacré. Wellhausen en est scandalisé. Il y a donc des critiques qui dissèquent le texte pour y trouver un système préconçu, et qui osent ainsi attaquer la tradition ? Il est piquant de le constater avec le maître le plus écouté de la critique allemande : « Ce sont des coups de violence qui ont pour but de transporter l'importance personnelle d'Esdras sur la *Gola* qui était revenue avec lui, de prêter à cette *Gola* une importance dont on ne remarque rien dans la tradition, et de rendre superflue la *Gola* revenue sous Cyrus. Mais on n'atteint même pas le but (2) ».

M. van Hoonacker a cru devoir cependant soumettre le système de M. Kusters à un examen approfondi. On ne peut que s'en réjouir, si l'on tient à mesurer l'intervalle entre la critique et l'hypercritique. Ce n'est point une réédition des précédentes brochures, elles sont plutôt supposées que reproduites. C'est une lutte corps à corps contre le nouveau système qui anéantissait, par son exagération, les résultats obtenus. M. van Hoonacker établit d'abord la réalité du retour des captifs sous Cyrus. Plusieurs questions incidentes lui fournissent d'heureuses explications. C'est ainsi que le nom babylonien de Zorobabel, Scheschbassar, est considéré comme l'équivalent de *Scham-masch-bal-usur*, et que les prophètes Aggée et Zacharie sont conciliés avec une première tentative de construire le temple sous Cyrus. Cette première partie est même la plus importante, car l'opposition est plus considérable et la difficulté plus sérieuse. Quand il n'a affaire qu'au système propre à M. Kusters, M. van Hoonacker a moins de peine à montrer combien sa critique est arbitraire. Nous souhaitons que l'auteur, qui possède si parfaitement sa matière, abandonne désormais les controverses particulières et nous donne un commentaire suivi de ces deux livres : il y aurait plus de profit pour tout le monde.

A propos de la chronologie de Néhémie, une dizaine de pages me sont consacrées. J'apprends ici que M. Elhorst a placé à son tour la mission de Néhémie en la 20^e année d'Artaxerxès II, tandis que le retour d'Esdras aurait eu lieu en la 7^e année d'Artaxerxès III (3).

Un correspondant, M. l'abbé de la Paquerie, a eu l'obligeance de me fournir un

(1) Il s'agit de savoir si les mariages avec des étrangères ont été dissous : Wellhausen dit avec Esdras. x. 46, que la commission commença son travail, mais il n'ajoute pas avec x. 47, que cette commission le termina : ce petit trait renseigne sur toute une manière d'écrire l'histoire.

(2) *Israelitische und Jüdische Geschichte*, 2^e éd., p. 160.

(3) *Revue bibl.*, oct. 1894 et *Theol. Tijdschr.*, 1895.

argument nouveau : « Parmi les compagnons d'Esdras, se trouve Hattous, chef de la famille de David. (I Esdr., VIII, 2.) Ce personnage est le même que les Hattous du livre de Chroniques. (I Par., III, 22.) Or Hattous, d'après les LXX, la Vulgate, le Syriaque, est séparé de Zorobabel par neuf générations. » Mais le texte est si manifestement en mauvais état que je n'ose pas insister. Je reconnais d'ailleurs que c'est par un *lapsus* pour lequel M. Van Hoonacker n'est pas trop sévère, que j'ai dit *cinq* grands prêtres de 538 à 332 en les citant tous les *six*. Mais le tableau qu'en fait l'auteur (p. 197) ne suffit pas à me convaincre, et les postulats qu'il lui faut nous font sortir des réalités ordinaires. Jeschoua a 25 ans en 538, et Jaddoua en a 81 en 332, tous ont été pontifes pendant une moyenne de 34 ans et n'ont eu des enfants qu'à 30 ans. C'est possible, oh ! très possible, mais si peu probable, que l'auteur met en doute le synchronisme Alexandre le Grand et Jaddoua.

La difficulté demeure, mais elle ne touche pas la question critique de la composition des livres d'Esdras et de Néhémie. Sur ce point le nouveau travail de M. van Hoonacker complète la lumière. Sa critique est hardie, mais elle repose sur un examen minutieux des textes; elle est contraire aux opinions reçues, mais elle respecte les documents et les harmonise au lieu de les mettre en contradiction les uns avec les autres. Est-ce parce qu'elle occupe un juste milieu qu'elle n'a pas été appréciée suffisamment des extrêmes?

— Jérusalem.

FR. M.-J. LAGRANGE.

Studia biblica et ecclesiastica, Essays by members of the University of Oxford.

— Tome IV, Oxford, 1896, Clarendon Press. Un vol. in-8°, 324 pp.

Cinq mémoires composent ce volume de mélanges. M. Watson étudie « le style et le langage de saint Cyprien ». M. Bussell, la théorie du mal dans les Clémentines et chez Lactance. M. Ramsay revient une fois encore sur la question de la Galatie de saint Paul ! M. Hicks publie une leçon sur « saint Paul et l'hellénisme ». Nous ne la mentionnerions pas, si l'auteur, dans une note (p. 1), ne touchait à la question de l'Aréopage remise récemment sur le tapis de quelques académies. M. Hicks parle de l'idée qu'a eue Curtius de voir dans le texte *σταθεις δε ο Παυλος εν μεσω του Αρεϊου παγου* (Act., XVII, 22), non pas la colline d'Arès, non pas le tribunal aréopagite, mais la *στοα βασιλειος* où ledit tribunal tenait ses séances proche l'Agora : il souscrit un peu imprudemment à l'opinion de M. Curtius. Il semble solidement établi que *par les mots* *Αρειος παγος* le texte des Actes désigne la colline de Mars et non le tribunal, et que c'est sur la colline et non au Portique Royal que l'Apôtre a parlé, c'est même une opinion reçue, et M. Hicks n'aurait eu qu'à consulter Holtzmann, *Hand-Commentar*, t. I (1889), p. 390 et 391, pour s'en convaincre.

De plus de prix est l'édition des *Acta Pilati* de M. Conybeare. Le savant orientaliste en publie le texte arménien en deux recensions, et, au lieu de publier l'arménien même qui serait de peu d'usage aux critiques qui n'en sauraient pas déchiffrer un iota, il a traduit et imprimé les deux recensions, l'une en grec, l'autre en latin ; parallèlement : les deux recensions constituent une version unique, dérivée du grec (j'entends la première des deux éditions existantes du grec), et datant du septième siècle environ.

M. Conybeare écrit p. 61 : « The armenian version follows the A. text ». C'est dire qu'elle dépend d'un texte grec qui est difficilement antérieur au quatrième siècle (Krüger, *Geschichte d. altchr. Litt.*, p. 36). Il ne faudrait pas exagérer l'intérêt que M. Conybeare (p. 69) pense qu'on pourra en tirer pour l'étude de la Vulgate ar-

ménienne, encore moins pour le texte grec du Nouveau Testament. En tout cas, l'hypothèse qui voulait que Justin et Tertullien eussent connu les *Acta Pilati* est une hypothèse soutenable et abandonnée. Il est regrettable que M. Conybeare (p. 70) ait entrepris de réfuter Lightfoot sur ce point.

Quant aux relations de dépendances que des critiques (M. von Schubert notamment) ont voulu voir entre les *Acta Pilati* et l'Évangile de saint Pierre, on saura gré à M. Conybeare de les avoir indiquées dans son édition, mais il faut avouer que les indices sont bien peu concluants. — Au chapitre XII, quand on apprend que Joseph d'Arimatee a demandé le corps de Jésus pour l'ensevelir, tous les *Juifs* qui avec Nicodème ont déposé à la décharge de Jésus *se cachent* et Nicodème se montre seul dans le sanhédrin. Pierre dit dans son évangile (26) : « Et moi avec mes compagnons nous nous lamentions et l'âme angoissée *nous nous cachions*, car nous étions recherchés par les Juifs comme des malfaiteurs »... L'analogie des deux passages est insignifiante, XII, 2, les Juifs demandent aux gardes à quelle heure l'ange a dit aux femmes : *Non est hic, surrexit...* Les gardes répondent : « Au milieu de la nuit ». On nous renvoie sur ce détail au v. 36 de l'évangile de Pierre : mais nous y avons vainement cherché un trait qui le rappelât. Plus loin, XIII, 2, c'est encore sur le seul mot ἀνέστη que l'on s'appuie, parce que ce seul mot se trouve chez Pierre, 30 et 36 ! Chapitre XV, 13, après le départ des disciples pour la Galilée, où ils doivent retrouver Jésus ressuscité, les Juifs tiennent conseil, les archisynagogoï et les prêtres, dans la synagogue, et « ils étaient dolents d'une douleur grande, disant : Quel prodige que celui-là en Israël ! » Et on lit chez Pierre (28) : « Or les scribes et les pharisiens et les anciens s'étant réunis, ayant appris que le peuple tout entier gémit et se frappe la poitrine (ὁ λαὸς ἅπας γογγύζει καὶ κόπτεται τὰ στήθη), disant : Si à sa mort de si grands prodiges se sont accomplis, voyez combien il est juste ! » Les anciens font demander des gardes à Pilate... Ni les situations, ni les expressions, n'ont d'analogie significative. Or il n'y a pas d'autres points de contact signalés.

De même la dépendance que M. Conybeare veut établir entre les *Acta Pilati* et l'homélie arménienne attribuée à Aristides : l'homéliste ne place-t-il pas le bon larron à droite ? Or dans toute l'ancienne littérature il n'y a que les *Acta Pilati* qui lui assignent une place, et cette place c'est la droite. Nous le voulons bien : mais l'homéliste parle de la droite du Christ, parce qu'il sait que la droite est la place noble réservée aux bons, et cela combien d'autres textes pouvaient le lui apprendre (*Eph.* I, 20 ; *Heb.* I, 3 ; *Col.* III, 1 ; *Mt.* XXV, 33 ; *Mc.* XVI, 19 ; *Act.* VII, 55...) ? Sans compter que l'homélie que M. Conybeare traite de « very archaic fragment » est attribuée par de bons juges à un prédicateur anti nestorien.

Pierre BATTIFOL.

Paris.



BULLETIN

Travaux allemands. — On s'accorde aujourd'hui pour admettre que Jésus parlait araméen (1), quoiqu'il ne soit pas aussi certain que le premier évangile ait été écrit en araméen plutôt qu'en hébreu. Dans tous les cas, la langue maternelle de Jésus a son importance : il s'agit de savoir si, retrouvant dans les évangiles les expressions primitives du Sauveur, nous pouvons mieux en apprécier le charme propre et l'authenticité. Ce qui a la saveur araméenne ne peut du moins avoir été ajouté par les communautés grecques, et peut-être le texte primitif rétabli nous permettra de comprendre les divergences des synoptiques : elles ne seront que deux manières différentes de lire ou de traduire un mot araméen. Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on essaye ce travail et M. Arnold commence par exposer la série de ces tentatives. Il examine ensuite un certain nombre de passages. Son mérite est peut-être moins de fournir des solutions nouvelles que de glaner, tout en les discutant, celles qui ont été plus récemment proposées. Mais hélas ! l'araméen ne résiste pas plus que le grec aux idées préconçues. M. Arnold croit qu'il est du plus haut intérêt de retrouver le texte araméen des paroles de Jésus : « *Ceci est mon corps* ». — Soit ! — Le texte araméen serait : *Ceci mon corps, lui*, le verbe devant être remplacé par le pronom. — Soit ! — Mais voici le commentaire luthérien : « Si Jésus a dit : *Ceci mon corps, lui*, c'est soi-même qu'il veut présenter aux disciples avec le pain, il veut s'unir à eux de la manière la plus intime ; ils doivent recevoir en eux-mêmes son *moi* et devenir participants de son esprit, de son sentiment. » (P. 90.) Voilà une impanation qui n'est pas nouvelle. Était-il besoin de passer du grec à l'araméen pour passer du sens littéral au sens figuré ? Mais il y a dans ce petit volume nombre de passages mieux inspirés qui le rendent utile à consulter.

Dans le même ordre d'idées, M. Eberhard Nestle a publié une brochure de soixante pages (2), en réponse à la précédente. M. Nestle croit, comme M. Ar. Meyer, qu'il faut retrouver sous le texte grec des évangiles le texte sémitique comme on photographie l'intérieur de certains objets au moyen des rayons Roentgen. Mais il a une opinion beaucoup plus favorable du *Codex Bezae*, et a pris parti assez vivement pour M. Blass sur la composition des *Actes des Apôtres*. L'hypothèse Blass est très odieuse à l'exégèse régnante : de là les reproches de M. Meyer et la réplique de M. Nestle. La partie n'est pas gagnée pour le *Codex Bezae*, et ce qui frappe le plus dans le réquisitoire de M. Nestle, c'est l'insuffisance des ressources dont on dispose actuellement pour traiter utilement cette question. On s'aperçoit que presque tout est à faire. Je détache une ingénieuse conjecture. Marc, qui n'a pas nommé Bethphagé d'après D, place la rencontre de l'âne ἐπὶ τῆς ἀμφοδου, au carrefour. Or *Phage'é*, en syriaque, signifie *bivium*, le nom même Beth-Phagé signifierait le carrefour et se présenterait dans Marc traduit en grec. Mais comme les rayons X ne montrent pas tout, M. Nestle n'a pu encore déterminer si la source sémitique écrite était araméenne ou hébraïque. [L.]

L'Apologie de saint Paul dans l'épître aux Galates est le troisième mémoire

(1) *Jesu Muttersprache*, von Lic. Arnold Meyer (Freiburg, Mohr, 1896).

(2) *Philologica sacra* (Berlin, Reuther, 1896).

de la série des *Biblische Studien*. Le Professeur Belser soumet à une analyse attentive les passages de l'épître aux Galates où le grand Apôtre justifie sa doctrine et sa conduite. L'épisode du dissentiment avec Céphas est particulièrement bien traité. Saint Pierre était dans une situation difficile, et le parti qu'il avait pris trahit plutôt le zèle des âmes que la crainte personnelle. Mais il avait l'inconvénient de mettre saint Pierre en contradiction avec lui-même : il se condamnait en quelque sorte (κατεγνωσμένος) en ne conformant pas sa conduite extérieure aux principes qu'il avait admis. Comme le remarque M. Belser, les théologiens auraient dû se contenter de la critique de Paul, qui n'était pas ici trop indulgent, sans parler du péché de saint Pierre et sans en calculer le degré ! On voit que les *Biblische Studien* font de bonne besogne. [L.]

Du Dr Karl Holzhey : *Die Inspiration der hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters, von Karl dem Grossen bis zum Konzil von Trient* (Munich, J. Lentner, 1895). « Il serait du plus haut intérêt, disait-on dans la *Revue biblique*, 1^{er} avril 1896, p. 200, de montrer dans la tradition catholique, depuis les Pères jusqu'à Léon XIII, une doctrine sur l'inspiration assez sûre pour donner satisfaction aux principes de la foi, assez large pour offrir à l'exégète des ressources suffisantes. » L'étude que nous annonçons pourra être très utile pour la solution de ce problème. Ce n'est pas qu'on y examine l'inspiration à ce point de vue unique ; M. Holzhey nous donne la pensée des écrivains du moyen âge non seulement sur la nature même de ce secours divin, mais sur toutes les questions qui se rattachent à l'idée de l'inspiration des Livres Saints. Il passe en revue tous les auteurs ecclésiastiques qui ont parlé de ce sujet, en résumant leur pensée et en la ramenant à ses traits les plus saillants. Certainement il eût fait œuvre plus utile encore, s'il eût accompagné son exposé des textes mêmes des auteurs qu'il analyse, au moins des textes les plus importants. Dans certaines questions difficiles, on préfère les expressions mêmes d'un écrivain à une traduction ou à un compte rendu, quelque fidèle qu'il soit. Inspiration de la sainte Écriture à l'époque qui précéda la Scolastique (neuvième siècle) ; inspiration aux dixième et onzième siècles ; aux douzième et treizième siècles ; chez les mystiques du moyen âge ; chez les Grecs, du neuvième au quinzième siècle ; au temps de la pleine efflorescence de la Scolastique ; chez les auteurs du seizième siècle, et comme couronnement de cette étude, le Concile de Trente : telles sont les grandes divisions de ce travail. On n'a pas omis, et avec raison, de donner un aperçu des opinions qui s'éloignent de la pensée de l'Église sur l'inspiration ; c'est la matière de deux chapitres, du neuvième au treizième siècle, et du quatorzième au seizième. Que l'auteur ne s'arrête pas en si bon chemin et qu'il nous fasse parcourir avec lui les huit premiers siècles en nous donnant la pensée des Pères grecs, latins, syriaques, sans omettre de citer les passages les plus caractéristiques, surtout sur la nature de l'inspiration.

Le Dr Riehm, professeur à Halle, a publié cette année une conférence d'apologétique qu'il avait prononcée à Berlin, en 1895, sur les rapports des sciences naturelles avec la foi (*Christentum und Naturwissenschaft*, 31 pp. Leipzig, Hinrichs). L'auteur n'est pas de ceux qui parlent des théories scientifiques modernes après n'en avoir pris qu'une connaissance superficielle. L'ampleur, la précision et la clarté avec lesquelles il les expose méritent d'être signalées ; on serait même tenté de trouver que l'abondance des détails fait parfois perdre un peu de vue le but purement apologétique de la conférence. Ce n'est pas avec l'air de résignation commune à beaucoup de nos apologistes catholiques que l'auteur accepte les résultats actuels de la science ; il en parle au contraire en homme personnellement convaincu, presque enthousiaste. Il est fort intéressant de voir un savant protestant, pénétré des idées réputées les plus avancées sur les origines du monde, des espèces vivantes, et de l'homme en particulier, se

préoccuper de mettre la foi à l'abri de toute attaque, et se montrer un défenseur ardent des Saintes Écritures. Le Dr Riehm ne prétend point établir un accord positif entre les deux premiers chapitres de la Genèse et les théories scientifiques actuelles. Il est au contraire persuadé que les efforts tentés en ce sens ont fait plus de mal que de bien. Ce qu'il soutient, c'est l'impossibilité absolue de tout désaccord entre les récits bibliques et les progrès des sciences naturelles. « La Bible, dit-il (p. 21), a pour but de nous éclairer sur Dieu, sur ses rapports avec l'homme et sur les rapports de l'homme avec lui, mais nullement de nous épargner des recherches historiques, géographiques ou scientifiques; et cela est vrai même des deux premiers chapitres de la Bible. » En ce qui concerne spécialement ces deux premiers chapitres, l'absence en eux de toute prétention scientifique lui paraît clairement ressortir de ce que l'auteur inspiré y a joint, bout à bout, deux récits fort différents de la création, sans se soucier de les concilier l'un avec l'autre. L'écrivain sacré lui semble avoir montré nettement par cette manière d'agir qu'il n'avait en vue que les enseignements religieux, lesquels sont, en effet, communs aux deux récits. L'unique tâche de l'apologie est donc de montrer que ces enseignements religieux sont à l'abri de toute contradiction de la part des sciences naturelles. C'est la tâche que le Dr Riehm s'efforce de remplir, et il le fait avec beaucoup de succès. On peut regretter que ses raisonnements soient très brièvement exposés. Sa conférence eût probablement gagné beaucoup, s'il avait donné à la démonstration de ses principes d'apologétiques et à leur application autant de développement qu'à la description des résultats actuels de la science. Mais cette brièveté ne nuit point à la solidité de l'argumentation, et la petite disproportion que nous signalons n'empêche pas cette conférence d'être une œuvre capable d'exercer une influence salutaire. [Y.]

En signalant à ses lecteurs la traduction anglaise de l'*Histoire des dogmes* d'Ad. Harnack, le *Guardian* du 22 juillet publie une vive critique de cet ouvrage. Il s'élève d'abord contre l'innocente docilité avec laquelle le public anglais accepte les affirmations des théologiens allemands rationalistes. Les dissidents surtout y cherchent des arguments contre le « sacerdotalisme » et ses doctrines, mais ils ne se doutent pas que ces arguments sapent par la base leur très sommaire christianisme, et qu'ils ont été imaginés pour atteindre ce but. Puis l'organe des « Highchurchmen » aborde la discussion du système de Harnack. Il en trouve l'exposé dans la préface que le professeur de Berlin a écrite pour la traduction de son œuvre. Harnack déclare qu'il n'a ni préjugés théologiques, ni préoccupations dogmatiques. Il est purement historien, et on ne doit lui demander « qu'un tempérament adapté au sujet qu'il étudie, une intelligence capable de discerner ce qui est original et ce qui est dérivé, une connaissance parfaite des matériaux de l'histoire, la conscience des limites de la science historique, enfin l'impartialité et la véracité ». Le critique anglais affirme au contraire qu'Harnack a des convictions dogmatiques claires et arrêtées. C'est un déiste qui ne croit ni à l'incarnation, ni aux dogmes qui en dépendent. Il ne ridiculise pas le christianisme, mais il dissimule habilement ses attaques derrière la terminologie de Ritschl, « un jargon qui lui permet de persuader aux autres, — et peut-être de se persuader à lui-même, — qu'après tout il n'est pas si sceptique. » Il faut rendre hommage à l'incontestable valeur d'Harnack. Son érudition est immense, son talent prodigieux, son style simple et clair. Quand il n'est pas vicié par des préjugés dogmatiques, son jugement est excellent, comme celui de Baur. Mais c'est un rationaliste, bien que son rationalisme diffère de celui de ses prédécesseurs et qu'il les raille agréablement. Le *Guardian* relève quelques affirmations plus hasardées au sujet de la succession apostolique, et surtout de la doctrine du baptême qu'Harnack relègue au deuxième siècle. Le critique anglais en appelle à saint Ignace et à Tite (III, 5). Pour éluder ces argu-

ments, Harnack rejette l'authenticité de l'épître à Tite ; et pour expliquer plus aisément Matth. XXVIII, 19, qui est si formel, il se contente de déclarer que ce passage n'est pas une parole du Seigneur. Même désinvolture à l'égard de l'Église et de la hiérarchie. Harnack abaisse jusqu'au deuxième siècle la date des Actes des Apôtres dont le témoignage l'embarrasse. Quant aux paroles du Seigneur (Matth. XVI, 18, XVIII, 17), elles appartiennent selon lui à une époque postérieure. Si, comme l'écrit le savant allemand dans sa préface, « un historien doit avant tout savoir discerner ce qui est original et ce qui est dérivé », il faut convenir qu'il s'acquitte de cette mission avec un rare bonheur et, — le *Guardian* le remarque fort justement, — par la plus simple des méthodes. Ce qu'il veut que le Christ ait dit est original, ce qu'il voudrait qu'il n'eût pas dit, est dérivé. C'est avec cette méthode que le professeur de Berlin aborde l'étude de la personne de Jésus. Il rejette sa naissance miraculeuse, comme inconciliable avec la préexistence réelle du Verbe. Plus loin d'ailleurs il affirme que la préexistence du Verbe n'est pas compatible avec la conception « monarchique » de Dieu. La Résurrection et l'Ascension sont des fables. Ce dernier dogme « est relativement tardif », il date seulement de la fin du premier siècle. Harnack oublie qu'il s'est formellement prononcé ailleurs pour l'authenticité de l'Épître aux Éphésiens [?] : or cette épître contient et suppose le dogme de l'Ascension glorieuse. L'anonyme rédacteur du *Guardian* conclut en ces termes : « La sympathie que nous accordons au doute honnête, nous ne pouvons l'accorder à une douteuse honnêteté. Une histoire des dogmes impartiale, composée par un catholique, un protestant, ou même un agnostique, eût commandé le respect, si elle n'eût pas emporté l'assentiment. Mais quand un homme d'une telle valeur nous invite à le considérer comme l'apôtre de l'impartialité, et ensuite se sert du vocabulaire chrétien pour attaquer la vérité chrétienne, il perd tout droit au plus banal des compliments. » Il termine par quelques malices à l'adresse des deux théologiens anglicans qui ont cru pouvoir donner leur encouragement à cette œuvre de sectaire. Il y a plus d'une vivacité dans cet article anonyme, nous en conviendrons volontiers ; mais ces vivacités sont l'indice de l'impatience trop légitime que cause à de loyaux esprits l'attitude de certains « Churchmen » empressés à souscrire aux prémisses dont ils déclinent ensuite plus ou moins sincèrement les conclusions. [J.]

Parmi les récentes publications allemandes, signalons : — SELLIN, *Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte*, I (Leipzig, Deichert), étude intéressante mais très vivement critiquée des « relations de Jahvé avec le peuple et l'individu en Israël d'après les conceptions de l'ancien Israël ». — LAUE, *Die Composition des Buches Hiob* (Halle, Krause), travail de débutant, peu de valeur. — HOLZHEY, *Der neu entdeckte Codex syrus Sinaiticus untersucht* (Münich, Lentner), avec un tableau très soigneusement dressé des variantes du texte Lewis et du texte Cureton : l'auteur pense que Lewis et Cureton sont deux recensions d'un même texte antérieur à la Peshitto, Lewis est moins affecté de variantes occidentales que Cureton ou le Codex Bezae, Lewis et Cureton présentent des traces de leçons alexandrines, Tatien dépend de Lewis, la généalogie de Lewis provient vraisemblablement d'un texte ébionite. — BEER, *Der text des Buches Hiob untersucht* (Marbourg, Elwert), remarquable. — STOSCH, *Die Entstehung der Genesis* (Gütersloh, Bertelsmann), mauvais. — ALBERTS, *Das Buch Daniel im Lichte der Keilschriftforschung* (Berlin, Riese), discutable. — Nous espérons revenir longuement, probablement dans notre numéro de janvier prochain, à l'essai très important du professeur WILHELM BOUSSET (de Göttingen), *der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des neuen Testaments, und der alten Kirche* (Göttingen, Van den Hoeck, 1896). Cette mystérieuse figure de l'Antéchrist, dont le fantôme occupe si fortement l'esprit du moyen âge aussi bien que de l'ancienne Église,

est-elle une figure d'origine chrétienne? M. Bousset arrive à ce résultat que les écrivains de date postérieure ne sont pas simplement des écrivains qui embellissent les traits de l'Antéchrist tels qu'on peut les trouver dans le Nouveau Testament, mais des écrivains qui tirent leurs imaginations de sources extra-canoniques et d'un folk-lore plus ou moins ésotérique. Il y a, selon M. Bousset, une légende de l'Antéchrist qui probablement remonte jusqu'au vieux mythe babylonien du Dragon : sans insister sur la dépendance de la légende par rapport au mythe, il montre seulement l'affinité qui les unit : son dessein est de tirer des écrivains chrétiens de l'antiquité et du moyen âge les éléments de la légende et de montrer que cette légende est une tradition pré-chrétienne, en même temps que les allusions à l'Antéchrist que l'on trouve dans le Nouveau Testament, dans saint Paul, dans saint Jean, et sur les lèvres du Sauveur même, sont des allusions à une légende ou folk-lore extra-canonique.

Travaux anglais. — Voici un nouveau volume des *Texts and Studies*. L'auteur, M. Forbes Robinson, donne la traduction en anglais de tous les fragments d'évangiles apocryphes coptes avec le texte d'une bonne partie d'entre eux. Les plus intéressants sont dans le dialecte sahidique, quelques-uns dans le dialecte bohérique. Ce ne sont pas de simples traductions d'apocryphes grecs, mais des produits, en grande partie originaux, de l'esprit égyptien. On y retrouve non seulement les idées populaires des chrétiens coptes, mais encore quelques traits de l'ancienne religion. Par exemple la description de l'enfer n'est pas sans analogie avec certains passages du *Livre des Morts*. Une autre particularité de ces apocryphes, c'est qu'ils sont donnés sous forme de sermons, de sorte que le caractère spécial ne se reconnaît que lorsque l'auteur parle à la première personne comme témoin des faits évangéliques. M. Forbes Robinson insiste encore sur ce point que nous ne possédons presque rien, dans les apocryphes connus, sur le ministère public de Jésus, tandis que la littérature copte nous offre trois fragments sur ce sujet. Par exemple aux noces de Cana : « Il dit à sa mère d'une voix douce : Femme, que demandes-tu de moi? Mon heure n'est pas encore venue. Mais sa mère, assurée qu'il ne voudrait la chagriner en rien, etc. » Je ne ferai qu'une remarque : « Zacharie se rendit à *Torine*, sa ville » (p. 13 et note). L'éditeur prend ici *Torine* pour un nom propre, tout en hésitant à cause du texte de Luc I, 39. Ce qui semble lui donner raison, c'est que pour Plin, *Orine* était le nom d'une toparchie : « *Orine in quâ fuere Hierosolyma* (v, 14) ». Mais alors il fallait lire *Orine*; *t* est ici l'article féminin, ce que l'éditeur a bien vu pour *Magdalia* (p. 36). Des notes bien fournies et des index complètent ce volume imprimé avec le soin critique qui caractérise la collection. [L.]

Les *Réflexions pratiques sur les petits prophètes* sont l'œuvre d'un clergyman anonyme, œuvre d'édification plutôt que de science. Chaque verset des petits prophètes est le thème de réflexions morales sur les rapports de l'âme avec Dieu. L'idée est juste, puisque l'histoire de la Révélation ancienne conserve encore ses fruits de salut, même après l'Évangile. Il ne sied pas de faire comparaître devant la critique ces épanchements intimes. M^{sr} l'évêque de Lincoln, dans sa préface, remarque que les prophètes nous engagent « à agir et à prier pour la restauration, la réunion et le triomphe de l'Église de Dieu ». Nous souhaitons vivement que ce vœu d'union se réalise comme l'entendait Osée, membre d'un royaume qui avait l'Écriture, sans l'allégeance légitime : « après cela, les fils d'Israël reviendront, et chercheront le Seigneur leur Dieu, et *David leur roi* ». [L.]

L'*Expositor* de juillet a donné le texte d'un fragment du texte hébreu de l'Ecclésiastique, acquis ce printemps par M^{me} Lewis. Ce passage correspond au chapitre xxxix,

15, jusqu'à XL, 7 de nos textes jusqu'à présent connus, grec, latin et syriaque. Et voici qu'on annonce (*Guardian*, 1^{er} juillet) la découverte d'une partie plus considérable, de XL, 9 à XLIX, 10, acquise par la Bibliothèque Bodléienne. Le texte n'est pas vocalisé : il contient plusieurs expressions qui se rapprochent de l'araméen ou de l'hébreu moderne. Il y aura lieu de revenir sur cette très importante trouvaille lorsque le tout aura été édité.

Parmi les récentes publications anglaises, il convient de signaler les suivantes : — HAMLYN HILL, *A dissertation on the gospel commentary of S. Ephraem the Syrian, with a scriptural index to his works* (Edimbourg, Clark), qui fait suite à la traduction anglaise que le même érudit a donnée du Diatessaron arabe de M^{sr} Ciasca, et corrige sur plusieurs points la traduction latine du même commentaire d'Éphrem publiée par Mœsinger : ne pas oublier le petit livre de Rendel-Harris sur le même sujet. — La librairie Longmans publie une troisième édition du livre de M. SANDAY, *Inspiration*, dont il a été longuement question ici quand il a paru (*Revue biblique*, 1894, p. 375). — M. GREEN défend vaillamment l'authenticité mosaïque de Pentateuque dans *The higher criticism of the Pentateuch* (Londres, Dickinson). — La Clarendon Press publie *The book of the Secrets of Enoch* traduit du slave par M. MORFILL et commenté par M. CHARLES. Cet apocryphe, distinct du *Livre d'Énoch* éthiopien, n'est connu que par cette recension slave et n'a été signalé qu'en 1892. Les éditeurs pensent que l'original était grec et a été composé à Alexandrie, quelques sections toutefois pouvant être d'original hébreu et palestinien. C'est une pièce importante à ajouter à la riche collection des apocryphes juifs de l'époque hellénistique. — M. FINDLAY est l'auteur de *The books of the Prophets in their historical succession* (Londres, Kelly), un petit livre dont nous voyons la presse compétente louer le dessein et l'exécution. A signaler comme un indice de l'intérêt de plus en plus marqué que les exégètes conservateurs témoignent à la littérature prophétique comme base de l'histoire sainte. — M. CHEYNE a écrit une introduction pour la nouvelle édition de *The Prophets of Israël* (Londres, Black) de feu ROBERTSON SMITH : la première édition datait de 1882. Cheyne donne dans son introduction un aperçu des positions actuelles de la critique concernant les premiers prophètes. — Macmillan a donné une édition in-8°, au prix de 10 sh. du *New Testament grec* de Hort et Westcott : très belle impression. — De M. MOULTON une *Introduction to the study of New Testament Greek* (Londres, Kelly) : bonne grammaire du N. T. qu'il conviendrait, ce semble, de répandre en France. — HORT, *Prolegomena to St Paul's Epistles to the Romans and the Ephesians* (Londres, Macmillan), et, du même, *Six lectures on the Ante-Nicene Fathers* (*ibid.*), sont des livres posthumes du savant critique : le second est plus populaire, le premier est à retenir, surtout en ce qui concerne l'épître aux Éphésiens.

Travaux américains. — M. GOULD, professeur à l'école de théologie de l'Église épiscopale protestante de Philadelphie, avait été chargé de donner l'édition de l'Évangile selon S. Marc dans l'*International critical commentary*, qui se publie à Édimbourg. Le succès très sincère fait au Deutéronome de Driver, aux Juges de Moore et à l'Épître aux Romains de Sanday et Headlam, a rendu plus sensible la froideur de l'accueil fait au Marc de M. Gould. Les critiques indépendants se sont trouvés d'accord pour exprimer leur désappointement. M. Gould s'est exposé au reproche d'avoir insuffisamment préparé la partie critique de sa tâche ; notamment d'avoir négligé le *Sinaiticus* syriaque de M. E. Lewis ; de ne pas connaître la découverte de Conybeare concernant l'attribution à Aristion de Mc. XVI, 9-20 ; de sembler ignorer la version Cureton et de croire que la Peshito lui est antérieure. La partie exégétique

laisse aussi à désirer : on ne voit pas bien l'exacte position choisie par M. Gould, qui tient le récit de Marc, y compris les miracles, pour digne de foi, et y dénonce des impossibilités de fait ! Les rapports de Marc et des autres Évangiles ne sont pas convenablement tirés au clair. Tout ce qui a trait à l'exégèse comparée, c'est-à-dire à la confrontation des récits synoptiques à celui de Marc, paraîtra bien élémentaire à qui aura pratiqué le travail de B. Weiss sur ce sujet même. Le caractère de réalisme archaïque des récits de Marc, par opposition au récit plus idéalisé de Luc, est insuffisamment mis en valeur. M. Bruce a judicieusement reproché à M. Gould d'affecter d'ignorer les commentateurs anciens, et de croire que le critique peut se contenter de citer Meyer, Weiss, Beyschlag, Holtzmann et Morison ; il y a peut-être une pointe de paradoxe à vanter le fruit que l'on peut tirer d'Euthymios Zigabenos, un moine grec du douzième siècle, et même Kypke, Pricaeus et Raphel, mais nous notons avec plaisir que M. Bruce s'étonne que M. Gould ait omis le commentaire de Marc (1881) par Paul Schanz, professeur de théologie catholique à Tubingen : « Schanz does not accept current critical views on the Synoptical Problem, but he is a thoroughly competent exegete specially valuable, as might be expected, in reference to patristic opinions, but generally excellent and up to date as an expositor both of thoughts and words. » (*Critical Review*, juillet 1896.)

Travaux italiens. — Nous n'avons pas signalé encore l'intéressante publication du RR. PP. Méchitaristes de Venise sur les *Livres non canoniques de l'Ancien Testament*, publication éditée au monastère de San-Lazaro, à Venise, et qui a pour auteur le P. SARGIS JOSEFAEANZ. Le volume contient le texte arménien des pièces suivantes : — Le livre d'Adam : — la mort d'Adam ; — le testament des douze patriarches ; — l'histoire d'Aseneth ; — les morts des prophètes ; — les questions et réponses du roi Salomon et de la Reine ; — la prière de Manassé ; — la septième vision de Daniel ; — le quatrième livre d'Esdras ; — l'histoire de la faute d'Adam et de son expulsion du paradis et de sa pénitence ; — l'histoire d'Élie ; — la prédication de Jonas à Ninive ; — l'histoire de Jérémie et de ses deux disciples Baruch et Abimélech ; — la vision d'Énoch le Juste. Ces diverses prières sont pour la plupart déjà connues par leurs originaux ou par des versions non-arméniennes. Quelques-unes appellent une étude critique. Nous ne saurions trop recommander le livre du P. Josefaeanz à l'attention des théologiens orientalistes. — Un autre méchitariste, le P. DASHIAN, a publié à l'imprimerie méchitariste de Vienne un texte arménien qu'il intitule *Doctrines des apôtres*. Ce n'est malheureusement pas une traduction arménienne de la *Didachè*, mais seulement des canons apocryphes des apôtres d'original syriaque publiés par de Lagarde et Cureton. Cette recension arménienne contient un canon (n° 5) que le syriaque ne contient pas : il y est dit que les Apôtres firent du samedi un jour de fête et de culte dans tout le monde, que le prêtre y devait célébrer la messe et réciter un psaume de joie, et qu'en ce jour devait se célébrer la commémoration de tous les martyrs, parce que ce jour a précédé la venue du grand roi et que tous les saints se doivent réjouir devant le Christ ». Le P. Dashian a conjecturé que le texte arménien qui donne ce canon devait être plus ancien que le texte syriaque qui l'omet. M. Conybeare toutefois a pu produire le témoignage d'un écrivain arménien du septième siècle, Ananias de Shirak, qui ne connaît en arménien qu'un texte pareil au texte syriaque. Ajoutons que la liturgie que suppose ce cinquième prétendu canon n'a pas une couleur antique et pourrait bien difficilement être antérieure, ce nous semble, aux quatrième et cinquième siècles. Les prolégomènes fort savants du P. Dashian sont écrits en arménien ! Qui les lira ? — Le même P. DASHIAN,

publie à la même imprimerie le texte arménien d'une apologie soi-disant adressée par le philosophe *Secundus* à l'empereur Hadrien, à Athènes; le texte arménien est accompagné d'une version en allemand et d'un commentaire. C'est là aussi une publication à recommander vivement à l'attention des théologiens que l'histoire littéraire chrétienne ne laisse pas indifférents. — M. le professeur Vetter (de Tübingen) a donné en allemand la traduction du prologue de cette doctrine et de quelques spécimens du texte (*Literarische Rundschau*, 1896, 1^{er} septembre). M. Vetter donne aussi (l. c.) une traduction allemande intégrale de la lettre de « Jacques, évêque de Jérusalem, à Quadratus, pour lui apprendre quels ordres l'empereur Tibère a donnés contre les Juifs qui ont crucifié le Christ ». C'est une pièce curieuse à rapprocher des *Acta Pilati*, et nous aurions aimé que M. Vetter eût porté un jugement sur l'origine qu'on lui peut attribuer.

Travaux français. — Dans la séance du 3 juillet dernier de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, M. MASPERO présente, au nom de M. Hilprecht, les deux premières parties de l'ouvrage où il publie le résultat de l'expédition scientifique envoyée en Mésopotamie par l'Université de Pensylvanie. Le premier fascicule contient les inscriptions qui se rapportent aux plus anciennes dynasties chaldéennes; il y a là des noms nouveaux qui permettent à l'auteur de délimiter les lacunes que présente encore la liste de ces rois et même de proposer une restitution complète d'une dynastie babylonienne. Dans le second fascicule, M. Hilprecht discute une série nouvelle de monuments qui le conduisent à adopter presque en tous cas les conclusions déduites par M. Heuzey de l'étude des monuments de la collection Sarzec. Certaines des propositions émises par M. Hilprecht ont soulevé d'assez vives controverses que l'auteur réfute dans ce travail avec une vigueur et une science approfondie auxquelles il convient de rendre hommage.

Dans la séance du 7 août, le P. Lagrange communique un nouveau milliaire arabe, le troisième connu, découvert par le R. P. Germer-Durand au couvent de Kousiva, à une heure à l'ouest de Jéricho. Il revient, à ce sujet, sur la mesure du mille arabe des Ommiades qu'il avait été amené à fixer à environ 2.500 mètres (*Rev. bibl.*, janv. 1894). M. Clermont-Ganneau fait observer qu'il était arrivé au même résultat et mentionne un milliaire byzantin en forme de tablette de marbre et par conséquent analogue aux milliaires arabes. Les Arabes n'auraient pas innové, même sur ce point. M. Dieulafoy approuve la conjecture du P. Lagrange sur l'unité de mesure qui serait la coudée de 864 millimètres, et croit que cette mesure d'origine perse, répandue en Orient du temps des Achéménides, aurait été reprise par les Arabes.

En communiquant à l'Académie des Inscriptions la brillante découverte faite par le P. Scheil à Constantinople du nom de Kodorlahomor dans les inscriptions chaldéennes, M. Maspéro avait fait allusion à une prétendue découverte antérieure pareille faite par M. Pinches. Nous recevons à ce sujet une nouvelle note de notre collaborateur. « D'après Jensen, dans la *Deutsche Morgenländische Zeitung*, vol. 51, p. 251, 252, en note, la tablette du Musée Britannique où Pinches croit lire le nom de Kodorla'omer porte

Ku - ku - Ku - (Ku) - Bit
dur mal
Tudhula
Ardu - (an?) a - Ku
Eri
Ila - am - mu [1111]

Jensen et Schrader (*Akad. Wissensch. Berlin*, 24 oct. 1895) se refusent, non sans quelque raison, à trouver là-dedans le nom de Kodorla'omor, contre Pinches. » (*Mittheil. Victoria Instit.*, 20 janv. 1896.)

Dernières nouvelles de Jérusalem. — Depuis un mois environ M. Bliss a repris et poursuivi avec grande ardeur ses fouilles autour de Jérusalem. Il continue à rechercher les traces des enceintes primitives. Depuis la « Porte de la Fontaine » à l'angle sud-est de la ville supérieure ou colline occidentale, l'escarpe gagne directement la piscine de Siloë. C'est là que les fouilles ont été recommencées, et leur résultat est on ne peut plus intéressant. En effet, tout à côté de cette piscine on a constaté un magnifique escalier aux degrés parfaitement polis en pierre dure. La largeur de chaque marche est de 25 pieds anglais, soit 7^m,62 de marbre commencent immédiatement à côté de l'escarpe de la colline occidentale, et traversent le fond de la vallée, dite du « Tyropœon » pour aller s'appuyer de l'autre bout sur la colline orientale. A la suite de ces degrés M. Bliss a reconnu une ancienne voie, qui elle aussi gravit la pente du terrain par des gradins successifs comme on en voit encore tant maintenant dans les rues de Jérusalem. L'ensemble découvert jusqu'ici, degrés et voie en gradins, s'étend sur une longueur d'environ 150 mètres, du sud au nord. L'extrémité nord atteint manifestement l'Ophel, c'est-à-dire la colline orientale, et semblait conduire tout à la fois à la cité de David sur l'Ophel, en longeant le flanc occidental de cette colline, et en même temps au Temple, vers la « Porte Double » et la « Porte Triple ». Rien de plus à dire sur cette découverte dans son état actuel; mais c'en est assez pour reconnaître son importance et la nouvelle preuve qu'elle apporte au système plaçant la cité de David sur l'Ophel. Néhémie ne pouvait pas être plus exact quand il écrivait : « *Il (Schallun) fit de plus le mur de l'étang de Siloë, près du jardin du Roi, jusqu'aux degrés qui descendent de la cité de David.* » C'est bien là que l'on vient de les retrouver, à l'extrémité nord de la piscine.

Un mot du présent, c'est-à-dire de notre église de Saint-Étienne. Nous avons annoncé sa reconstruction et les premiers travaux : constatons aujourd'hui ses progrès. Elle atteint presque partout 8 mètres de hauteur : ses quatorze colonnes fortes et majestueuses s'élèvent couronnées de leurs chapiteaux monolithes. Les fenêtres vont être rapidement terminées. Notre ambition eût été de couvrir les bas côtés cette année avant les pluies de l'hiver ! Mais hélas ! pour cela de gros travaux fort dispendieux sont nécessaires, et nos ressources sont épuisées. Puissent nos lecteurs s'intéresser à cette partie si importante de nos œuvres en Palestine et nous venir promptement en aide ! Les aumônes peuvent toujours nous être adressées directement ici par chèque, ou par mandat-postal international. [Fr. Paul-M. SÉJOURNÉ.]



TABLE DES MATIÈRES

ANNÉE 1896

N° 1. — Janvier.

	Pages.
I. LES SOURCES DU TROISIÈME ÉVANGILE. — État de la question, conclusion d'après la critique interne. — R. P. Lagrange, O. P. ...	5
II. ÉTUDE SUR JOB, XIX, 25-27. — Discussion du passage relatif à la résurrection. — R. P. Rose, O. P.	39
III. ÉTUDE LITTÉRALE DU PS. XLV (<i>Vulg. XLIV</i>). — Traduction, rythme et commentaire. — XXX	56
IV. PSAUME DE PÉNITENCE CHALDÉEN. — Transcription et traduction d'un document inédit. — R. P. Scheil, O. P.	75
V. MÉLANGES. — 1° Le jour de la mort de Jésus selon les synoptiques et selon saint Jean. R. P. Semeria, Barnabite . — 2° Origène, la critique textuelle et la tradition topographique. R. P. Lagrange . — 3° Une nouvelle théorie scientifique du déluge de Noé. C. de Kirwan . — 4° A propos des fouilles de Naplouse. C. Enlart . — 5° L'auteur véritable de l' <i>epistula ad Zenam et Serenum</i> . Abbé Battifol	78
VI. CHRONIQUE DE JÉRUSALEM. — Fouilles anglaises. Tombeaux de Sour-Bahil. — R. P. Séjourné	123
VII. RECENSIONS. — Bardenhewer, <i>Der Name Maria</i> (Abbé Pelt). — Bennett, <i>The book of Ioshua</i> ; Cornill, <i>The book of the Prophet Ieremiah</i> (Abbé Loisy). — Girdlestone, <i>Deuterographs</i> (Y.). — Ame-lineau, <i>Notice des manuscrits coptes de la Bibliothèque Nationale</i> (R. P. Lagrange). — Deux dictionnaires hébreu-allemand (R. P. Lagrange).....	127
VIII. Bulletin.....	135

N° 2. — Avril.

I. LA BIBLE ET L'AVESTA. — Date probable de l'Avesta; rapports entre le zoroastrisme et la Bible. — Mgr de Harlez	161
II. L'APOCALYPSE SYNOPTIQUE. — Traduction et commentaire du discours de Jésus sur la fin du monde. — Abbé Loisy	173
III. L'INSPIRATION DES LIVRES SAINTS. — Opinion théologique traditionnelle. — R. P. Lagrange	199
IV. L'ÉPITRE AUX LAODICÉENS EN ARABE. — Texte et explication. — Baron Carra de Vaux	221
V. LES PRÊTRES DE BAAL. — Leurs successeurs dans l'antiquité et le temps présent, les Aissaouas. — Abbé Vigouroux, P. S. S.	227

VI. MÉLANGES. — 1° Les fouilles de Jérusalem, d'après M. Bliss. R. P. Hugues Vincent, O. P. — 2° Ponce Pilate et les Pontii. R. P. Olivier. — 3° L'épître aux Romains, d'après un commentaire nouveau. Abbé Lévesque, P. S. S. — 4° Inscription en mosaïque de la basilique de Medeba. M. Michon. — 5° Les prétendues <i>Odae in scripturas</i> de saint Hippolyte. Abbé Batiffol	241
VII. CHRONIQUE DE JÉRUSALEM. — Baptistère de Malekat'ha. Mosaïque au Mont des Oliviers. Conférences de Saint-Étienne. — R. P. Séjourné	272
VIII. RECENSIONS. — Resch <i>Ausser canonische Paralleltexzte zu den Evangelien</i> (R. P. Lagrange). — Brooke, <i>The commentary of Origen on S. John's Gospel</i> (Abbé Batiffol). — Graetz, <i>Emendationes in pleororum Sacre Scripturae veteris Testamenti libros</i> (XXX.). — Fl. de Moor, <i>La date de la chute de Ninive</i> (R. P. Scheil). — Minocchi, <i>I Salmi tradotti dal testo ebraico</i> (Abbé van Hoonacker). — Brun, <i>Dictionarium syriaco-latinum</i> (R. P. Rhétoré). — F. Hommel, J. Euting, marquis de Vogüé, <i>Épigraphie sémitique</i> (R. P. Lagrange).....	281
IX. Bulletin.....	296

N° 3. — Juillet.

I. LA BASILIQUE DU SAINT-SÉPULCRE. — Plans de Constantin et des croisés. — R. P. Germer-Durand , de l'Assomption.....	321
II. L'APOCALYPSE SYNOPTIQUE. (Suite et fin.) — Abbé Loisy	335
III. L'ÉGLISE NAISSANTE. — L'idée de l'Église. — Abbé Batiffol	360
IV. HEXAMÉRON. — Traduction, commentaire, origine du récit de la création. — R. P. Lagrange	381
V. MÉLANGES. — 1° Le canon juif vers le commencement de notre ère. R. P. Van Kasteren, S. J. — 2° Les psaumes de la captivité. Dom J. Parisot, O. S. B. — 3° Étude sur les versions coptes de la Bible. Abbé H. Hyvernât. — 4° Nouvelle inscription samaritaine d'Amwâs. Marquis de Vogüé. — 5° De dix-huit homélies inédites attribuées à Origène. Abbé Batiffol	408
VI. CHRONIQUE DE JÉRUSALEM. — Ain Kedeis. R. P. Lagrange	440
VII. RECENSIONS. — Charles Gore, <i>Dissertations on subjects connected with the Incarnation</i> (R. P. Lagrange). — Dr D. H. Müller, <i>Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form</i> (R. P. Lagrange). — Riess, <i>Atlas Scripturae sacrae</i> (R. P. Séjourné). — Raabe, <i>Petrus der Iberer</i> (R. P. Lagrange). — Wellhausen, <i>The book of Psalms in hebrew</i> (XXX.).....	452
VIII. BULLETIN.....	462

N° 4. — Octobre.

- I. L'INSPIRATION ET LES EXIGENCES DE LA CRITIQUE. — Difficultés soulevées contre l'opinion théologique traditionnelle. Lettre de

	Pages.
M. Dick — Comment elle se concilie avec la liberté de l'exégèse. — R. P. Lagrange.....	485
II. L'ÉPITRE DE SAINT JACQUES EST-ELLE UN ÉCRIT CHRÉTIEN. — Réponse à la théorie de M. Spitta. — R. P. Rose.....	519
III. DISCOURS DE MALACHIE SUR LE RITE DES SACRIFICES. — Ar- rangement strophique, traduction et analyse. — Prof. D. H. Müller.	535
IV. ÉTUDE SUR LES VERSIONS COPTES DE LA BIBLE. — Ce qu'il en reste. — Abbé H. Hyvernât.....	540
V. MÉLANGES. — 1° Étude géologique sur la mer Morte. M. de Lappa- rent. — 2° Le canon juif vers le commencement de notre ère. R. P. van Kasteren. — 3° Ponce Pilate et les Pontii. R. P. Ollivier. — 4° Kodorlahomor dans les inscriptions chaldéennes. R. P. Scheil. — 5° Épigraphie palestinienne. R. P. Germer-Durand.....	570
VI. CHRONIQUE DE JÉRUSALEM. — Voyage de l'école biblique de Suez au Sinaï. — R. P. Lagrange.....	618
VII. RECENSIONS. — Driver, <i>A critical and exegetical Commentary on Deuteronomy</i> (R. P. Lagrange). — A. van Hoonacker, <i>Nouvelles étu- des sur la Restauration juive après l'exil de Babylone</i> (R. P. Lagrange). — <i>Studia Biblica</i> (Abbé Batiffol).....	644
VIII. BULLETIN.....	649

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^{ie}. — PARIS.

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

